శంకరాద్వైతం

త్రిపురనేని వెంకటేశ్వరరావు

నవోదయ పబ్లిషర్స్
విజయవాడ-2.

[illegible] నెం 32

ప్రథమ ముద్రణ

జనవరి 1959

వెల: 1-75

ముద్రణ:

ఆంధ్రా ప్రింటర్సు

విజయవాడ-2.

అమరుడు - మిత్రుడు

గంటి రాజేశ్వరరావుకు

ఓ మానవోత్తమా! ఓ మానుషకీర్తి!
ఓ స్నేహకాహళీ! ఓయి రాజేశ్వరా!

నీ హృదయగుహాలోన
సౌహృదస్మె దివ్వె—

నీ జీవిత ప్రబంధ
ముత్సాహ ఛందమ్ము—

హాసరోచి జీవని
శాసనుని నిన్నలమి
సంతోషమే నీకు
సగము బలమైనిండి
విద్యుత్తేజమా
వేశించు బోధినై
నాగావళీ తటుల
నా బ్రతుకు లోవరచి
కరడెగసి కదలికై
కదలిన నాజీవన
సగస్సైతియు నెడారి
పొరదవిలి చెల్వడిన
ఈ నాటికో మాకు
[illegible]

ప్రచురణ నెం 32

ప్రథమ ముద్రణ

జనవరి 1959

వెల: 1-75

ముద్రణ:

ఆంధ్రా ప్రింటర్సు

విజయవాడ-2.

అమరుడు - మిత్రుడు

గంటి రాజేశ్వరరావుకు

ఓ మానవోత్తమా! ఓ మాధుర్య ఝరీ!
ఓ స్నేహకాహళీ! ఓయి రాజేశ్వరా!

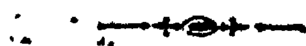
నీ హృదయగుహాలోన
సౌహార్దమ్మే దివ్వె —
నీ జీవిత ప్రబంధ
ముత్సాహ ఛందమ్ము —

హాసరోచి జీవని
కాసనుని నిన్నలమి
సంతోషమే నీవు
సగము బలమైనిండి
విద్యుదుత్తేజమా . .
వేశించు బోధినై
నాగావళీ తటుల
నా బ్రమను లోపరచి
కరడెగసి కడలినై
కదలిన నాజీవన
సరస్వతియు నెడారి
పొరదవిలి చెఱపడిన
ఈ నాటికో మాను
[illegible]

అరవిరియు నా బ్రదుకు
టలుకు తలిరు ఔడంద
పురుగాహరించుకొన
విరివికసనలు లేని
ఈ నాటికోమారు
ఈవు నాలో విరిసి——

అష్టవర్షీయ మవు
తరుణ ప్రాణుణ్యమ్ము
సురభీ కరింపురా
సుధాస్నవ మిమ్మురా
ఓ, మానవోత్తమా! ఓ మాధురీ ద్యుతి!

అందుకో స్మృత్యంక
మందుకో యీ పూవు
అందుకొని మననెయ్య
ఘనార్తవ మనుమురా!!



ఒక సమీక్ష

శ్రీ త్రిపురనేని వెంకటేశ్వరరావుగారి "శంకరా ద్వైతం" అనే వ్యాసము అవశ్య పఠనీయము. వీరి వాదాలు అప్రతిసమాధేయాలు కాకపోయినా, వీరు శ్రీ శంకరాద్వైత సిద్ధాన్త విషయములు నన్నిటిని విమర్శించుటకు తీవ్రముగ కృషిచేసినారు. భాష్యములను విమర్శనా దృష్టితో చదివినారు. మొదటి పర్యాయము వీరి వ్యాసము చదివినపుడు, సామాన్యముగ, వీరి వాదము లన్నియు సమంజసములేయను నూహ పాఠకులకు తప్పక కల్గును – ఆయా వాక్యముల సందర్భములను; అచటి వ్యాఖ్యానములను, వాదగ్రంథములను చూచినచో, వీరి యుక్తులకు సమాధానములు లేకపోలేదు–కాని వీరి భాష్య పరిశ్రమ మాత్రము పాఠకుల నాశ్చర్య చకితుల జేయును.

కృష్ణా పత్రిక
(1958 జూన్ 14 సంచిక)

నివేదనం

"భారత తత్త్వశాస్త్రపరిశీలన" అన్నది నాపూర్వ రచన. ఇప్పటికీ రచన దానికనుబంధము. పరిశీలనలో నే వెల్లడించిన అభిప్రాయములపై కొన్ని శంకలు, విమర్శలు వచ్చాయి. అందులో ఆత్మభావం, బౌద్ధమైన వాదాలలో గల గతితార్కికం, అద్వైతం గూర్చి చెప్పిన నా భావాలు వివాదగ్రస్తాలయ్యాయి. ఆత్మభావమును విషయంలో నే చేసిన తీర్మానం నేను నమ్మిన భౌతికవాద మూల సూత్రాలకే విరుద్ధమైనదని, పరిశీలన పేరిట మూల సూత్రాలను తిరుగదోడుటకు యత్నించినట్లున్నదని మిత్రవర్గాలు ఆందోళన చెందాయి; అలాగని వ్రాశాయి. అందుచేత ప్రత్యేకంగా ఆవిషయాన్ని చర్చించడం అవశ్యమైంది. ఆత్మభావము–దాని పుట్టు పూర్వాలు అనే పేర సమగ్రమైన రచన చేయవలెనని సంకల్పించి సేకరణ సాగించాను. ఇంతలో మిత్రులు తాత్త్విక గోష్ఠులు ఆరంభించారు. గోష్ఠికి వ్రాయవలసివచ్చింది. పునర్జన్మ, మోక్షము, పరలోకాలు, కర్మవాదము, నీత్యవి నీతులు–ఆత్మభావంతో పెనగొనివున్న యీ విషయాల పుట్టు పరిణామాలను గూర్చి తలపెట్టకుండా ఆత్మభావమును గూర్చి సూటిగా వ్రాసి ముగించక తప్పినదికాదు. వచ్చిన విమర్శను సరిపడునట్లు వ్రాసి స్రాయకున్నాను. అద్వైతం విషయంలో తాత్త్వికాంశాలను మాత్రం విరివిగా చర్చించాను. సామాజిక పరిస్థితులను, ఫలితాలను ప్రస్తావించలేదు. ఇవి రెండూ వ్యాసరూపంలో 'సందేశం' పత్రికలో వెలువడి వున్నాయి.

విజయవాడ, పెద్దాపురంలో జరిగిన సమావేశాల్లో చర్చకు వచ్చివున్నాయి. కొద్ది మార్పులతో ప్రస్తుత రూపంలో యిప్పుడు సంతరింపబడుతున్నాయి.

జైన వాదములో గతి [illegible] దృష్టి [illegible] విమర్శకులు నేడు గ్రహిస్తున్నారు. [illegible] నా వాదనకు భిన్నముగా బలమైన వాదనలు రాలేదు. అందుచే వానిని గురించి ప్రత్యేకించి వ్రాయలేదు.

విమర్శ-ప్రతి విమర్శల లోనే సిద్ధాంతాల శంకలు దీరగల్గుతుంది. ఉదాత్తమైన వాద ప్రతివాదాలే ఏ వాదానికైనా సిద్ధాంతపథం. ఏమైనా తెలుగువాట ఘంటాకర్ణులు చెవిగంటలు విప్పుకోవలసి వస్తున్నట్లున్నది. విభిన్నాభిప్రాయాలు ఒకేవేదిక ఎక్కుతున్నాయి. నవీన తనానికి, విసుర్లకి, చమత్కారాలకి, [illegible] కాలం చెల్లుతోందనిపిస్తోంది. దృక్పథభేదానికి సహజసౌజన్యాలను బలిపెట్టవలసిన స్థితి సడలుతోంది. ఘోషఘర్షణ కల్లోలము కాకుండ అదొక సదవకాశముగా మార్చుకొనుట సంస్కారమున్నందుకు ఫలంగానాలని నా అపేక్ష. అలా విమర్శలు సాగుతాయని ఆశ.

ఆంధ్రలోకం నా పూర్వరచనని ఆదరించింది. అవే ఆదరాభిమానాలు యీ రచనపైనా ప్రసరించగలవని విశ్వాసం.

—రచయిత

ఆత్మవృత్తాంతం

వైదికవాఙ్మయంలో సంహితా, బ్రాహ్మణారణ్యకాదులు ముగిసి, ఉపనిషత్ప్రవచనారంభమయ్యేసరికి [illegible] తాత్త్వి నిక సాహిత్యం ఆత్మనుగూర్చి విశేషంగా చర్చించింది. రానురాను అవి భారత తత్త్వశాస్త్రానికి ఆయువుపట్టుగా, స్థానం సంపాదించింది. అది భారత ప్రతిభావ్యుత్పత్తులకు ఉత్కృష్ట ఉదాహరణగా పరిగణనకెక్కింది. అందుచేత భారత తత్త్వశాస్త్రాన్ని చారిత్ర కంగా శోధించే ఆధునిక విద్యార్థులు ఆత్మతత్త్వంలో తల దూర్చకుండా, స్వీయాభిప్రాయాలను వ్యక్తీకరించకుండా తప్పించుకో జాలరు. అలా తప్పించుకొనటానికి ప్రయత్నిస్తే అప చారం ఘటించినట్లవుతుంది. ఈ [illegible] సమగ్ర తను చేకూర్చటానికి వివిధ దేశాల కాలాల [illegible] కాలనుగూర్చిన మానవ శాస్త్రాలనుండి, సాహిత్య తాత్త్విక చరిత్రలనుండి సహాయాన్ని అపేక్షించటం అనివార్యమేకా గదా, అత్యంత ప్రయోజనకారి అవుతుంది.

'ఆత్మభావా'నికి జన్మకారణం స్వప్నానుభవాలని మానవశాస్త్రం ఏకగ్రీవంగా ఉగ్గడిస్తోంది. అందులో వేరొక అభిప్రాయమే లేదనుకోవచ్చు. మానవ శాస్త్రంలోని యీ వినిశ్చయస్థితి ఎంతో ప్రశస్తమైనదని క్రింది "టైలర్" మహాశయుని వాక్యం ప్రమాణీకరించటంతో విష యం చక్కబడుతుంది.

"My own view is that nothing but dreams and visions could ever put into men's minds such an idea as that of souls being ethereal images of bodies" page 450, - Vol. I. E. B. Tylor.

ఇది ఆయన వ్యక్తపక్షమేగాదు, 'ఫ్రేజరు' మొదలు మానవశాస్త్రవేత్తలందరి దృక్పథంకూడాను.

(౨) 'దేహము – ఆత్మ' అనే ద్వైతభావం మానవుని సంఘవ్యవస్థలో అనాదికాలంగా పాతుకుపోయి వస్తూవుంది. అనగా అటవికస్థితి (Savagery) నాటే [illegible] ప్రారంభమైనదనటం సులభమే. అది నిజమే కాని ఆ ప్రాచీన ఆలోచనను మనం [illegible], దాని నిజస్థితిని సమగ్రంగా అవగాహన చేసుకోవలసివున్నాము. మానవుడుగా పరిణమించదగిన అంగసౌష్ఠవం లేని 'మూస్టీరియన'* మానవులకే (ఫ్రాన్సులో లభించిన జాతి) ఈ ద్వైతభావం కనబడుతుంది. వారి గుహల్లో మృతకళేబరాలను [illegible] మోస్తరు శిలాయుధాలు అమర్చబడినట్లు కనుగొన్నారు. [illegible] పరిణతి పొందలేక నశించిపోయిన [illegible] విశ్వాస సూచి కాగా, మరణానంతర జీవితాన్ని [illegible] విశ్వసించని ఆటవిక తెగలు చాలను, అపురూపము. మరణానంతర జీవితంలో విశ్వాసం కుదుర్చుకోని తెగలుసైతం ఆత్మలో విశ్వసిస్తూనే వున్నాయి. మరణానంతర

---

* పురాతత్వ పరిశోధకులు ఫ్రాన్సులో యీ తెగను కనుగొని యిలా నామకరణం చేశారు. శవాల తలల క్రింద వొత్తుగా రాతి తలగడాలు అమర్చారు. చుట్టూరా, పైనా రాతిపేరుపు సమాధిగా పెట్టారు. పెచ్చురాళ్ళ (Flake type) ఆయుధాలను, మాంసపు చట్టలను ప్రక్కన వుంచారు. వారి ముఖాలు బాగా పల్లంగా వుండి, దవడలు ముందుకుసాగి పుర్రె ఆకృతి పశువులకు పోలివుంటుంది. శవాలను భద్రపరచడమంటే, ఆత్మభావం అనివార్యంగా వుండడమేగాక, ఆ భావం శుద్ధద్రవ్యమయంగాకూడా వుండన్నమాట.

జీవిత ప్రతిపాదనలేకుండా, ఆత్మలో [illegible] తెగలు దేహంతోపాటే అవీ నశిస్తుంటాయి. [illegible] ఉదాహరణకు కెన్యా కొండజాతుల్లో [illegible] [illegible] 'రోగం', [illegible] విశ్వసిస్తాయి [illegible] ఆత్మలు దేహంతో [illegible] లకు మరణానంతర జీవితం వుంటుందని [illegible] యిందుకు విరుద్ధమైన విశ్వాసం [illegible]. మన దేశంలో మధ్యప్రదేశ్ లో '[illegible]'(Binghwar) [illegible] ద్రావిడ తెగ పాఘుల ఆత్మలు [illegible] నమ్ముతోంది. దేహంతోపాటు [illegible] ఆత్మ [illegible] లుకూడా ఆత్మను అజరామరమైన [illegible] కూడా మరణధర్మంగలవి అంటారు. [illegible] ముందని, ఆనెనుక [illegible] టాయి. ఆత్మశాశ్వతమనే [illegible] వృద్ధివలన ఏర్పడింది. ఇంతకూ చెప్పవచ్చేదని – [illegible] సం మానవావతరణతోనూ, [illegible] నుండే ప్రారంభమైనదని, పైగా అది సార్వజనీన[illegible].

ఈనిర్ణయం నేటివరకు మానవశాస్త్రంలో [illegible] కుల దృక్పథం. కాని ఆ శాస్త్రం [illegible] ప్రత్యామ్నాయ దృక్పథం లేకపోలేదు. [illegible] శ్రీ ఎ. బి. కీత్ మహాశయుని వుదాహరించవచ్చు.

"It is impossible to suppose, as is now so often done, that the earliest or even the early form

---

of religon was the belief in spirits which take up their abode from time to time in various forms. It cannot have been until long experi - ence that the idea of a disembodied spirit can have been intelligible. Primitive man must long have regarded body and mind as one "—Introduction to Aitareya Aranyaka (By A. B. Keith.)

దేహంతో అవినాభావసంబంధంలేని ఆత్మవంటిభావం ఆదిమంగాదని, దేహేతరమైన ఆత్మభావం పూర్వమానవుని కర్థంగావడమన్నది దీర్ఘానుభవంమీదగాని సాధ్యపడదన్నదే పైవాక్యాల సారాంశం తొట్టతొలుత మానవుడు మనోదేహాలను ఏకీకృతంగానే విశ్వసించాడన్నదే యీ వాదం. అసలు జడపదార్థాలను అర్థంచేసుకోనేలేదని, సర్వవిషయాలకు కృపా కోప ద్వేషాదులవంటి మానసిక లక్షణాలను గలవిగా చూశాడని తాత్పర్యం. జడ, చైతన్యాలు విభిన్నమనే 'ఉన్నత' జ్ఞానస్థాయిని దేహేతర ఆత్మభావం సూచిస్తుందని అనబడిందన్నమాట.

ఈ వాదన తార్కికంగా సత్యమని స్ఫురింపజేయినప్పటికీ వాస్తవ పరిస్థితులను గమనికలోకి గైకొన్నట్లయితే సత్యసామీప్యత లోపిస్తోంది. నేడున్న ఆటవిక తెగలలో యీటువంటి నమ్మకం కానరావడం మృగ్యం. పైగా కలలు జంతుజాలానికి సైతం వస్తాయని మానసిక శాస్త్రవేత్తల అనుభవం చెబుతోంది. అందుచేత వానరం మానవ మస్తిష్కాన్ని సంపాదించేసరికే స్వప్నానుభవం ఎంతో వుండగలదనడం స్పష్టం. ఏమాత్రం ఆలోచించడానికి అనుకూలించే అంగంగా వానర మస్తిష్కం వృద్ధిపొందినా యీ విశ్వాసం నెలకొనడం విశేషం

గాదు. పైగా యీ ద్వైతభావానికి ముందు ఆత్మ, మనోవ్యాపా
రాలకు దేహంతో గల సంబంధం తెలియకున్న ఆ సమస్య తట్టడానికి
వీలుగలస్థాయి అతని కెక్కడ లభిస్తుంది?

ఈ వివాద పర్యవసానం ఎలా తేలినప్పటికీ మన ప్రస్తుత పరిశీలనకు, నిర్ణయాలకు నిమిత్తం వుండదు. ద్వైతభావానికి ముందొక దశ వున్నదా, లేదా అన్నదే యిందులోని మీమాంస. కాని ప్రస్తుత అవలోకనంలోని వుద్దేశం ద్వైతం ఏర్పడ్డాక, ఆ ద్వైతంయొక్క స్వభావం ఎటువంటిదో కనుగొనడమేగదా!

(3) ఆటవికుల ఆత్మభావాలను అతిసూక్ష్మంగా అధ్యయనంచేసి మానవశాస్త్రం, తత్సంబంధ సిద్ధాంతాలనుకూర్చి ఒకానొక స్థూలాభిప్రాయాన్ని వెలువరించింది. దానిని టైలర్ మహాశయుని వాక్యాలలో కనుగొందాము.

"It is a thin unsubstantial human image, in its nature, a sort of vapour, film or shadow".

"Among rude races, the original conception of the human soul seems to have been that of ethereality or vaporous materiality, which has held so large a place in human thought ever since." page 457.

ఆత్మ మానవాకృతిలో వుంటుందని, దాని స్వభావం సూక్ష్మవాయుకద్రవ్యత్వమని దీనిభావం.

"As souls appear in dreams and visions, they were thought to possess thin bodies to be visible, to be moving, to be speaking".

దీనివల్ల ఆత్మలు సూక్ష్మశరీరమని సైతం తేల్చబడింది. ఆత్మకు, నీడకు (ఛాయకు)-ఆత్మకు, వూపిరికి అనేక భాషలలో ఒకేవొక శబ్దం శ్లేషార్థాన్ని కలిగి వుండడాన్ని పుష్కలంగా గమనిస్తాము.

భాష	శబ్దం	అర్థాలు
1. అరవాక్	'యువిజ'	ఛాయ, ప్రతిబింబం, ఆత్మ.
2. అబిపోన్సు	'లోయకల్'	పైమూటితోపాటు ప్రతిధ్వని అనేది అదనపు అర్థం
3. జూలూస్	'టుంజి'	ఛాయ, ఆత్మ
4. బసూటోస్	'సెరిటి'	" "
5. 'క్విచే'	'నటుబ్'	" "
6. 'అల్గాన్‌క్విన్స్'	'ఓటహ్‌చుక్'	" "
7. పశ్చిమాస్ట్రేలియన్	'వంగ్'	ఊపిరి, ఆత్మ
8. 'నెటెలా' (కాలిఫోర్నియా)	'పియుట్స్'	" "
9. 'జావానీస్'	'నవ'	" "
10. 'హిబ్రూ'	'నెఫెష్'	" "
11. అరబిక్	'నెఫ్స్', 'రుహ్'	" "
*12. గ్రీకు	'సైక్', 'న్యూమ'	" "
*13. లాటిన్	'యనిమస్', 'యనిమ' 'స్పిరిటస్'	" "

*14. స్లావోనిక్ 'దూచ్' " "
*15. జర్మన్ 'జీస్ట్') ఇవి అసలు శ్వాసనే
16. ఇంగ్లీషు 'ఘోస్టు') అర్థాన్ని కలిగివున్నాయని విజ్ఞులు తెల్పారు.
*17. 'జిప్సీ' 'దూక్' ఊపిరి ఆత్మ

ఆత్మను శ్వాసవాయువుగా భావించడం ప్రపంచంలో చాలచోట్ల. అది పునాదిగా అనేక ఆచారాలు రూపొందాయి. చనిపోతున్న వారి ముఖంలో ముఖం పెట్టించి పసిపిల్లలచేత వారి శ్వాసాన్ని పీల్పించి తద్వారా పిల్లల్లో ఆత్మ ప్రవేశించిందని సంతోషించే నమ్మకం ప్లాటివా 'సెనెక కలుస్' తొలి మొదలు నాగరిక రోమన్ జాతివరకు వుంది. మన దేశంలో తుమ్మినప్పుడు 'కృష్ణ' అంటాము. బౌద్ధ గ్రంథాల్లోకూడా తత్ప్రసక్తి కద్దు. ఉపన్యసిస్తుండగా బుద్ధునికి తుమ్మువచ్చింది. వింటున్న శ్రోతృలోకమంతా 'జీవ, జీవ'♦ అని ఉపశాంతి పదాలు ఉచ్చరించారు. బుద్ధు డదిచూసి ఆ అలవాటును, దాని వెనుక వున్న నమ్మకాన్ని నిరసించి, వారించాడు. తన పరివ్రాజకులీ అలవాటుకు లోనుగా రాదని నిషేధించాడు. ఇదే అలవాటు రోమన్లకూ, గ్రీకులకూ వుండేది. తుమ్ముల్లో ఎక్కువశ్వాస పోవడమే అందుకు కారణం కావచ్చు.

(4) ఇంతవరకు మానవశాస్త్రంలో ఆత్మభావన పరిణామమైంది. ఇక తత్త్వప్రపంచంలోని పరిస్థితిని పర్యాలోకిస్తాము.

---

* ఆర్యభాషలో ముఖ్యంగా ఆత్మశబ్దం శ్వాసం అనే అర్థాన్ని కూడా కలిగిఉండటం గమనార్హం.

♦ "జీవతుభంతే భగవా, జీవతు సుఖితో" వినయపిటకం.

పాశ్చాత్య తత్త్వకుటుంబాన్ని మున్ముందుగా తీసికొందాము. 'ఎపిక్యూరస్' మహాశయుడు పాశ్చాత్యులకు చార్వాకుడు. కర్తలేని భౌతికవాదిగా ఆయనకు ఎన్నికవుంది. ఆయన ఆత్మ నంగీకరించాడు. అయితే ఆత్మ భౌతిక విషయం గావడం అని వార్యం, ఆవశ్యకం అని వక్కాణించాడు.

"Those who say the soul is incorporeal talk folly, for it could neither do nor suffer anything were it such"

దీనినిబట్టి నాటికే ఆత్మను ద్రవ్యరహితమైన శుద్ధచైతన్యంగా సూత్రీకరించేస్థితి గ్రీకు దార్శనికజగత్తులో ఏర్పడిందనిభావించాలి. అందుకే విశుద్ధచైతన్యమైన ఆత్మ నిష్ప్రయోజక మవుతుందని 'ఎపిక్యూరస్' ఎరుగు. ఆలోపనివారణకు ఆత్మమూలంలోపదార్థం గానిలసివుంటుందని ప్రతిపాదించాడు. భౌతికవాదియైన యీయన ఆత్మనంగీకరించాడన్నది ఆధునికుణ్ణిఆశ్చర్యచకితుణ్ణి గావించవచ్చు గాని, ఏతత్ప్రతిపాదనానంతరం దానిని ద్రవ్యమయంగా వూహిం చాడని తెల్సుకోవడం ఏ విశేషం. ఆయన ఆత్మ శాశ్వతా వాదాన్నికూడా ఖండించాడు. మళ్ళీ ఆత్మ దేహంతోపాటుగా నశిస్తుందని అనలేదు. మరణానంతరం దైహికస్పర్శ ఆత్మకు కొరవడుతున్నందున ఆత్మాణువుల్లో అనుభూతి సంజ్ఞ, జ్ఞానం కలుగనేరక చేతనారహిత మవుతుందన్నాడు. చేతనారహిత మైనది లేనట్లే లెక్క. అగ్ని, శ్వాసల అణువుల కూడిక ఆత్మ. (శ్వాస వాయువుకన్నా భిన్నమంటాడు ఆయన). ఈ అణువులు దేహమంతటా పర్యాప్తమైవుంటా యన్నాడు.

విశ్వపరిణతికి మూలద్రవ్యం వాయువని ప్రతిపాదించిన 'ఎనగ్జమనీస్', ఆత్మనుకూడా సూక్ష్మతమవాయు వన్నాడు. 'స్పిరిట్'(spirit) అనే ఇంగ్లీష్ శబ్దానికి అర్థం సూక్ష్మవాయువే. జగదాద్యపదార్థం 'అగ్ని' అని సూత్రీకరించిన 'హిరాక్లిటస్' ఆత్మను అత్యంత సూక్ష్మమైన అగ్ని అన్నాడు. ఇంగ్లీషు భాషలోని 'క్వింట్ ఎస్సెన్సు' (Quint Essence) అనే శబ్దం కూడా 'హిరాక్లిటస్' మహాశయుని భావననే పాదుకొన్నది. ఆశబ్దం ఆత్మను ఐదవ సారాంశంగా సూచిస్తుంది. చతుస్సారాలు ఆకాశం మినహాగా ప్రసిద్ధమైన చతుర్మహాభూతాలు కాగా, పంచమసారం ఆత్మ - సూక్ష్మతమమైనది.

అయోనియన్ తాత్త్వికుల్లో గణితశాస్త్రాధారిత తత్త్వజ్ఞానం తమ తత్త్వచింతనపై ప్రసరింపజేసుకొన్నవారు 'ఎనగ్జిమాండర్', 'పైథాగరస్' మహాశయులు. వీరు చతుర్మహాభూతాలలో దేనినో ఒకదానిని ఎన్నిక జేసి జగన్మూలద్రవ్యమని నామకరణం చేసే ధోరణికి వేరయ్యారు. గణితస్వభావానికి తగినట్లుగా వస్తు నిర్దేశాన్ని విడనాడి ఒకానొక (abstraction) ను ప్రవచించారు. అందులో ఒకరు మూలపదార్థం 'అనంతం' అన్నారు; వేరొకరు 'సంఖ్య' అన్నారు. ద్రవ్యనిర్దిష్టతను దూరమయ్యే ధోరణిని ప్రవేశపెట్టిన వీరుకూడా ఆత్మను పాదార్థికంగానే ఊహిస్తూ వచ్చారు. ఇందులో 'పైథాగరస్' మహాశయుడు పునర్జన్మలో విశ్వసించినవాడు. ఆయనఆత్మను 'ఈథర్ ఖండము'(chip of the Ether) గా వూహించాడు. ఆయన అవగాహనలో 'ఈథర్' అనగా ఆవిరి. 'ఎంపెడోక్లిస్' అనేఆయనకూడా పునర్జన్మను బోధించినవాడే. ఆత్మస్వభావం విషయంలో ఆయన భావన అక్షరాల 'పైథాగ

రస్'దేగాని భిన్నంకాదు. నాకు అర్హత చాలకపోవచ్చునేమో గాని, ప్రాచీన గ్రీకు మహాదార్శనికులలో పేరెన్నికగన్న భౌతిక వాదులందరూ విస్పష్టంగా ఆత్మభావంలో విశ్వాసమున్నవారే నన్నది సత్యానుమోదమైన విషయంగా చెప్పొచ్చు. బహుశా, దేహాంతరంగా ఆత్మ అంటూ లేనేలేదన్నవారు ప్రాచీన గ్రీకుతత్త్వ ప్రపంచంలో లెక్క కొక్కరుకూడా లేరననచ్చును. అనగా గ్రీకుతత్త్వ శాస్త్రంలో దేహాత్మవాదం లేదన్నమాట.

మరో విషయాన్ని పరికించుదాము. భావవాద చక్రవర్తి అనదగిన 'ప్లేటో' మహాశయుడుకూడా ఆనాటికి ఆత్మను విశుద్ధ చేతనంగా నిర్వచించలేకపోయాడు. "The soul is compounded of tho indivisiblo - unchangoable and tho divisible - changoable; it is a third and intermediate kind of ossonce" -[Russel's Histroy of W. Philosophy]. ఇక గ్రీసులో ఆత్మను, చైతన్యాన్ని విశదీయ ప్రారంభించినవాడు 'అరిస్టోటిల్' మహాశయుడు. ఆత్మ దేహంతో నశిస్తుంది. కాని ఆత్మలో ఒక భాగంలో సంస్థితమైన మనస్సు (Mind - చైతన్యం) మాత్రం మరణించదు. ఆ మనస్సుయొక్క వ్యాపారమేమంటే భావన; గణితాన్ని, తత్త్వశాస్త్రాన్ని సమాలోచించడం; అది అజరామరం. దేహంలోని చలనాలకు, ఇంద్రియ గోచర విషయాలను పరిశీలించడానికి మాత్రమే అయితే అంతవరకు అందరూ భావించిన ఆత్మ సరిపడుతుంది. అది దేహంతో మరణించినా ప్రమాదంలేదు. పాదార్థికమైనది మరణించాలి గదా! అమృతత్వం గావాలంటే భావనాత్మక విషయంగావాలి అన్నతర్కమే 'అరిస్టోటిల్' దృష్టిలో యిమిడి వున్నది.

ఇక మధ్యయుగమంతా ప్లేటో, అరిస్టోటిల్ మహా మహుల ఆత్మభావాలలోని మంచిచెడ్డల ఖండన సంపదలతో యిరువాగులుగా తాత్త్వికులు చీలి సంకుల సమరం సాగించటంలో తెల్లవారింది. చైతన్యాన్ని, భావనను ఆత్మయొక్క సంకుచిత కర్తృత్వంనుండి తప్పించబూనడం పదహారో శతాబ్దంనుండి సాగి, జయప్రదమైంది. ఒకవైపున 'డీకార్టే' ఆత్మను ద్రవ్యరహితమైన దానిగా పోతబోశాడు. నాటినుండి ద్వైతం స్థూల సూక్ష్మద్రవ్యాల మధ్యగాకుండా విశుద్ధచేతనం, ద్రవ్యాలమధ్యకు రంగస్థలాన్ని మార్చుకొన్నది.

(5) పైవన్నీ ప్రాచీనతాత్త్వికుల అభిప్రాయాలు. ఆ ప్రాచీనుల భావజాలంపై అధునాతనులైన తత్త్వచరిత్ర శోధకుల కొలగారం నడచిన తీరుతో పరిచయం పొందడం శ్రేయస్కరం. కాని సంక్షిప్తమైన, సవిమర్శకమైన చక్కని రచన ఒకదానినుండి ప్రస్తుతం పొందుపరుస్తాను. 'రస్సెల్', 'లీవిస్' (Lewis, G. H.) 'బర్నెట్' వంటివారంతా యిదే ధోరణిని అనుసరించారని ఒక మాట చెప్పదలచాను.

"పూర్తిగా అధునాతనార్థంలో కాకపోయినప్పటికీ, సోక్రటీసుకు మున్నటివారందరూ ప్రధానంగా భౌతికవాదులు. జీవద్రవ్యానికి, నిర్జీవద్రవ్యానికి మధ్యవారెట్టి విస్పష్టమైన భేదాన్ను చూడలేదు; కాని ఆత్మ ద్రవ్యమయ విషయంగానే విశ్వసించబడింది." – 26.వ పేజీ.

"గమనించవలసిన రెండో విషయమేమంటే యీ గ్రీకులందరూకూడ భౌతికవాదులే. ద్రవ్యరహితమైన దైవాన్ని

గూర్చిగాని, ద్రవ్యరహితమైన ఆత్మ, శక్తులను గూర్చిగాని వారికొక అభిప్రాయమంటూ ఏర్పడనేలేదు."– 20 వ పేజీ.

"ఆత్మలు, దేవతలతో సహా జగత్తంతా కాల ప్రదేశ గతమైవుండే వొకేవొక పదార్థం (Substance)తో నిర్మించబడివుంది. ఆ పదార్థం ద్రవ్యమయం (Material)".– 22, 23 పేజీలు.

(From Philosophy for Pleasure, by Hector Hawton.)

నాకు తెలిసినంతలో క్లుప్తమైన యీ అంచనాలు పాశ్చాత్యతత్వ చరిత్రకారులలో నిర్వివాదమైనవి. ఈ విషయంలో (శ్రీ) హాటన్ కొత్తదనంకై పరుగెత్తిందిలేదు. * ఇంతటితో పాశ్చాత్య దార్శనికపరిశోధనా పరిశీలనను ముగించబోయే ముందు ప్రస్తావించిన విషయ సారాంశాన్ని క్రోడీకరించుతాను. ఆత్మభావం జననములో, శైశవములో ద్రవ్యాత్మకంగా ముగ్ధంగా ఊహించబడింది. బాల్యావస్థనుండి క్రమంగా యౌవన ప్రాగల్భ్యాన్ని వడసింది. ద్రవ్యరాహిత్యంతో ప్రౌఢిమను సంతరించుకొన్నది. ఈ ప్రౌఢిమకు సురపుఠాని మచ్చగా ద్రవ్యాత్మక దేహంతోడి సంబంధ, సంపర్కాలు అనివార్యమై మిగిలి కలవరపరుస్తుంటాయి. కాని, ఆ ప్రౌఢాత్మ తనలోని సకలాన్ని మరచి గురివెందగింజలా నంగనాచి బ్రదుకును వెళ్ళమార్చడానికి సదా యత్నంలోనే వుంది.

---

* మార్క్సిస్టుదార్శనికులు ప్లెఖనోవ్, బుఖారిన్‌లుగూడా యిదే అభిప్రాయాన్ని అభివ్యంజనం చేశారు.

(6) ఇక ఈ నేపథ్యభూమికను విరమించి. భారతీయ తాత్త్విక రంగస్థలంమీద యవనికను పైకెత్తేదాము. ముందుగా శ్రీ వివేకానందస్వామిని ప్రవేశపెట్టడం సుప్రారంభమవుతోంది. భారతప్రతిభ మూర్తీభూతమైన మహాపురుషుడుగా యీయనను పరిగణనకలిగింది. ఈయన అద్వైతప్రవక్త. పశ్చిమఖండాలకు ప్రయాణించగలిగినందున వారి భావనా వాహికల వొడ్డులపై నడచుట తటస్థించినది. ఇది వీరి రచనా, ప్రసంగాలనుండి గ్రహించగలం. 'ఆత్మస్వభావం-దానిగమ్యం' (Nature of the Soul and its Goal - Vol. Vl, Works of Vivekananda.) అనేవాకవ్యాసాన్ని గమనించవలసివుంది. అవ్యాసంలో ఈజిప్షియనుల ఆత్మభావాలుకూడా అవలోడన చేయబడ్డాయి. ఈజిప్షియనులు దేహపతనానంతరం ఆత్మ కొంతకాలం మనుగుతుందని. దేహంగాయపడినా క్షతమైనా ఆత్మకూడా అలాగే క్షతమవుతుందని విశ్వసిస్తారని అన్నారు. "ఇక ఆర్యభావనను గమనించుదాం. ఒక్కమారుగా మనకోపెద్ద తారతమ్యం కానవస్తుంది. ఇక్కడ కూడా ఈజిప్షియనుల ఆత్మవుంది, కాని అనేక భావనాత్మక శరీరంగా (Spiritual body) వుంటోంది." ఈవిధంగా భారతీయుడుగా ఆనవాయితీగా స్వామీజీయనవచనాలు చదివిన తర్వాత వాస్తవస్థితిని చిత్రిస్తాను.

"ఈజిప్షియనులలో వున్నటువంటి ఆత్మభావన అతి పురాతన యుగంలో ఆర్యులు తమంతతాముగానే కలిగి వుండడానికి, లేదా కలిగి వుండొచ్చుననడానికి బాగా అవకాశంవుంది. అత్యంత

పురాతనమైన వారి ఆధారాలను అధ్యయనం చేసినట్లయితే ఈ అభిప్రాయముంపడానికిగల అవకాశాన్ని పరికించగలం. మానవుడు మరణించినపుడు ఆత్మ పితరులమధ్య నివసించడానికి వెళ్ళిపోతుంది. అక్కడ పితరుల సుఖాలను అనుభవిస్తూ జీవిస్తుంటుంది."

"అనంతర మీ భావన ఉన్నతపథాల కందుకుంటుంది. అంతకుముందు వారు ఆత్మ అనుకొన్నది వాస్తవంగా ఆత్మకాదని తెల్సుకోసాగారు. ఈ తేజశ్శరీరం, సూక్ష్మశరీరం - ఎంత సూక్ష్మాతి సూక్ష్మమైనదైతేనేమి? అదీవొకశరీర (Body)మే; శరీరమన్నది స్థూలమో సూక్ష్మమోగాని ద్రవ్యరాశితో తయారైయుండేతీరాలి. స్వరూపమో, ఆకారమో గలదల్లా పరిమితమైనదిగావాలి; శాశ్వతం గాజాలదు. స్వరూపమున్నదానిలో పరిణామం నైజధర్మంగా వుంటుంది. పరిణామశీలమైనది శాశ్వతమెలా కాగలుగుతుంది? ఈ ఆక్షేపణతో యీ తేజశ్శరీరాన్ని అలాగే వుంచి దానివెనక మానవుని నిజమైన ఆత్మను కనుగొన్నారు ... ఆ విధంగా అసలు ఆత్మభావన ప్రారంభమైంది." (18 వ పేజీ, వివేకానంద గ్రంథావళి, ఆరోసంపుటం.)

ఆత్మభావాన్నిగూర్చి భారతార్యుని మేధః ఫలకం మీద కొంత పరిణామ చరిత్ర చెక్కబడివుందని, అది భౌతిక విషయంగా ప్రారంభమై, చిన్మాత్రమైనదిగా పరిణమించినదని పై పంక్తులలో ప్రస్ఫుటంగా తేల్చి చెప్పబడింది. ఆర్యుల పురాతనాధారాలంటే వేదసంహితలని గ్రహించడం కష్టతరంగాదు; వివాదగ్రస్తం కాదుకూడా! అనగా వైదిక సాహిత్యంలో ఆర్యుల ఆత్మ భావన యింకా ద్రవ్యాత్మకంగావుందని వారి

అభిప్రాయ మన్నమాట. దానినే మున్ముందు పరామర్శ చేయ వలసివుంది.

ఇక్కడొక ప్రస్తావనను పాఠకులు మన్నించవలసి వుంటుంది. పాశ్చాత్యపండితులు ఆత్మజ్ఞానం భౌతిక విషయంగా బయల్వెడలి భావనా విషయంగా పరిణమించిందని నిరూపించడంలో మరో సూక్ష్మరహస్యం యిమిడివుంది. భౌతికమయమైన భావన మానవుని మేధస్సులో శైశవావస్థను సూచిస్తుందని, కాగా భావవాదసరళి మేధోవికసనకు చిహ్నమని వీరు యీ పరిస్థితిపై తీర్పుయిస్తారు. ఇది సరికాదని, మానవుని ఆలోచన సహజంగా, స్వాభావికంగా, అజ్ఞాతంగానూ ప్రత్యాత్మకంగానే నడుస్తుందని, మేధోవికసన క్రమానుగతమైన దారులలో పడి, బుద్ధిబాహ్యమైన భావవాద పేటికలలో సామ్రాజ్యాలు స్థాపించిందని భౌతికవాదులనవలసివుంటుంది. బుద్ధివికాసం, నైశిత్యం మీరినకొలదీ భౌతికవాదం బలపడుతూ వుండడం, భావవాదం బక్కచిక్కడం యిందుకు తార్కాణం.

ప్రస్తావనవశంగా వచ్చిన యీ విషయాన్ని ముగించి విడిచిన కథను పూర్తిచేయాలి. భారత విషయాలపై భారతీయుని తీర్పు పరమపథ్యంగా ప్రీతిచేసినా, విదేశీ పండితుల అభిప్రాయాలనుకూడా అజలోకి తీసుకోవడం ఔచిత్యమనిపించుకొంటుంది. ఏ. బి. కీత్, మాక్డోనల్, ఋషిదేవిమున్న మహాశయులు వైదిక సాహితీ సాగరాన్ని మథించి, సాధించి వెలువరించిన మహాతత్వాలలో వొకటిగా ఆత్మవిషయంలోకూడా వివేకానందుని వలెనే నిర్ధారణ చేయడం ప్రముఖ విషయం. అద్వైతపక్షపాతి

అయిన మాక్సుముల్లరు పండితుడుకూడా అలాగే వ్యక్త పరచాడు.

"ఆత్మ ద్రవ్యాత్మకమైనదనేదే ఆదిలోని అభిప్రాయమని నిస్సందేహంగా చెప్పొచ్చు. ఈ దృక్పథముయొక్క చాయలు చాలా అనంతరకాలంవరకూ వూపిరి పోసుకుంటూ నిలబడే వున్నాయి."

["At first the conception may no doubt have been that it was material and traces of the view persist late...." Page 48, ఐతరేయారణ్యకం, ఎ. బి. కీత్.]

మాక్డోనల్ పండితుడు Vedic Mythology అనే గ్రంథంలో (పేజీ–116) అదే అభిప్రాయాన్ని వ్యక్తీకరించారు. ఆయన వేద సంహితలనుగూర్చి సూటిగా చెప్పాడు. 'ఋషి డేవిడ్సు' తన 'Buddhist India' అనే గ్రంథంలో (పేజీలు–251, 252) అదేవిధంగా సూత్రీకరించాడు. ఆత్మభావం ఒకరకమైన ద్రవ్యమయ పురుషునిగా ('Some sort of material Homunculus') ప్రారంభమైనదన్నాడు.

(7) 'మాక్సు ముల్లర్' పండితుడు 'ఆత్మ' అన్న శబ్దం ఏ ఏ అర్థాలనుపొంది మారిందో చెప్పడానికి యత్నించారు.

"చాలచోట్ల ఆత్మ అంటే ఇంకా శ్వాసమనే అర్థం లభిస్తుంది" (Atman, in several places still means breath. 71 page)·

"ఆ తర్వాత అది ప్రాణం, జీవమనే అర్థంలోకి వచ్చింది." (It then came to mean vital breath; life') "ప్రాణం తర్వాత ఆత్మ అనే వర్తమానార్థంలోకి రావడానికి ఆట్టే ఎంతో లేదు, కాని అదికూడా వాస్తవికమైన దనడం కన్నా వ్యాకరణ సందర్భంవల్లనే అనాలి" (From soul there is but a small step to self and that step is often grammatical rather than real.) ఇందుకు ఉదాహరణగా 'బలమ్ దధానః ఆత్మని' (ix 113 - 1) అన్న వాక్యాన్ని యిచ్చారు. (71, 72 పేజీలు, 'Six Systems of Indian philosophy') ఋగ్వేదంలోనే గాక, యితర సంహితలలో కూడా ఆత్మ శబ్దం నానుకలో వున్న భావవాదార్థాన్ని పరిగ్రహించలేదని 'ముల్లరు' తేల్చి చెప్పారు.

ఇక 'ఆత్మ' శబ్దం యొక్క వ్యుత్పత్తి అర్థాన్ని, తత్సంబంధమైన మీమాంసను సంగ్రహంగా తెలుసుకుందాం. పాశ్చాత్య పండితుల్లో అధికాధికులు 'అన్' అను ధాతువు నుండి 'ఆత్మ' శబ్దం రూపు దిద్దుకుందంటున్నారు; కొందరు 'అత్' అను ధాతువునుండి అని అంటున్నారు. అత్ అను ధాతువు సంచరించే వాయువును సూచిస్తుందని, లేక జన్మాంతరాలను సంచరించే 'సాంసారికాత్మ'ను స్ఫురింప చేస్తుందని అంటారు. ఈ రెండింటిలో వేదసంహితలలో ఆత్మను, వాయు సదృశమైనదిగా విస్తారంగా చెప్పడంచేత, పునర్జన్మభావం అప్పటికి అంతగా తలయెత్తకున్నందున మొదటి అర్థాన్నే స్వీకరించవలసివుంది.

గీర్వాణభాషలోని 'ఆత్మన్', జర్మన్‌లోని 'ఆత్మెన్' (Athmen)తో వ్యుత్పత్తి సంబంధాన్ని కలిగివుందంటు

ఇది ఆయన దృక్పథమేగాదు, 'ఫ్రేజరు' మొదలు మానవశాస్త్ర వేత్తలందరి దృక్పథంకూడాను.

(2) 'దేహము - ఆత్మ' అనే ద్వైతభావం మానవుని మేధస్సులో అనాదిసిద్ధంగా పాదుకట్టుకొని వస్తూవుంది. అనగా ఆటవికస్థితి(Savagery) నాడే పాదుకొన్నదిగా వూహింపబూనడం సులభమే. అదీ నిజమే కాని ఆ వూహ ఆలోచనను మీరి చొచ్చుకుపోకుంటే, దాని నిజస్థితిని సమగ్రంగా ఆకళింపు చేసుకొన్నట్లు గాదు. మానవుడుగా పరిణతినందగల అంగనిర్మాణం లేని 'మూస్టీరియన్'* వానరులకే (ఫ్రాన్సులో లభించిన జాతి) ఈ ద్వైతభావం కుదిరివుంది. వారి గుహల్లో మృతకళేబరాలకు వొకమోస్తరు శిలాసమాధులు అమర్చబడినట్లు కానవచ్చింది. మనుషుగా పరిణతి పొందలేక నశించిపోయిన వానర మేధస్సుకే పట్టుపడిన విశ్వాస మిది కాగా, మరణానంతర జీవితాన్ని ప్రతిపాదించి విశ్వసించని ఆటవిక తెగలు చెదురు, అపురూపము. మరణానంతర జీవితంలో విశ్వాసం కుదుర్చుకోని తెగలుసైతం ఆత్మలో విశ్వసిస్తూనే వున్నాయి. మరణానంతర

---

* పురాతత్వ పరిశోధకులు ఫ్రాన్సులో యీ తెగను కనుగొని యిలా నామకరణం చేశారు. శవాల తలలక్రింద వొత్తుగా రాతి తలగడాలు అమర్చారు. చుట్టూరా, పైనా రాతిపేరుపు సమాధిగా పెట్టారు. పెచ్చురాళ్ళ (Flake type) ఆయుధాలను, మాంసపు చట్టలను ప్రక్కన వుంచారు. వారి నుదుళ్ళు బాగా పల్లంగా వుండి, దవడలు ముందుకుసాగి పుగ్ర. ఆకృతి పశువులను పోలివుంటుంది. శవాలను భద్రపరచడమంటే, ఆత్మభావం అనివార్యంగా వుండడమేగాక, ఆ భావం శుద్ధద్రవ్యమయంగాకూడా వుండన్నమాట.

జీవిత ప్రతిపాదనలేకుండా, ఆత్మలో నిశ్వసించే తెగలు దేహంతోపాటే అదీ నశిస్తుందంటారు. ఇదొక విచిత్రవిషయం. ఉదాహరణకు కెన్యా కొండవాళ్ళలో నివసించే తెగలు ఉత్తర నైగీరియాలో 'రోబా', ఉత్తర 'యుంగూర్' తెగలు అలాగే విశ్వసిస్తాయి మరికొన్ని తెగలయితే నిరుపేదల, పాపకర్మల యొక్క ఆత్మలు దేహంతోటే నశించి ధనవంతుల, పుణ్యాల ఆత్మలకు మరణానంతర జీవితం వుంటుందని నమ్ముతాయి. మరికొన్ని యిందుకు విరుద్ధమైన విశ్వాసంకూడా కుదుర్చుకొనివున్నాయి. మన దేశంలో మధ్యప్రదేశ్ లో 'బింజ్వార్'(Binghwar) అనే ద్రావిడ తెగ పాపుల ఆత్మలు బ్రతికి, పుణ్యులవే నశిస్తాయని నమ్ముతుంది. దేహంతోపాటు వెంటనే ఆత్మ నశించదనే తెగలుకూడా ఆత్మను అజరామరమని భావించవు. దేహంవలె ఆత్మ కూడా మరణధర్మంగలది అంటారు. ఐతే దేహం పతనంమాత్రం ముందని, ఆవెనుక మరొక కాలానికి ఆత్మ నశిస్తుందని అంటాయి. ఆత్మశాశ్వతమనే భావం అనంతర కాలంలో భావనాభివృద్ధివలన ఏర్పడింది. ఇంతకూ చెప్పవచ్చేదని – ఈ ద్వైత విశ్వాసం మానవావతరణతోనూ, వాస్తవముగా అంతకు ముందు నుండే ప్రారంభమైనదని, పైగా అది సార్వజనీనమని భావం.

ఈనిర్ణయం నేటివరకు మానుషశాస్త్రంలో అధికారికుల దృక్పథం. కాని ఆ శాస్త్రం రంగంలో చూసినా మరో ప్రత్యామ్నాయ దృక్పథం లేకపోలేదు. ఈ సందర్భంలో శ్రీ ఎ. బి. కీత్ మహాశయుని వుదాహరించడం ఉచితం.

"It is impossible to suppose, as is now so often done, that the earliest or even the early form

of religon was the belief in spirits which take up their abode from time to time in various forms. It cannot have been until long experi - ence that the idea of a disembodied spirit can have been intelligible. Primitive man must long have regarded body and mind as one "—Introduction to Aitareya Aranyaka (By A. B. Keith.)

దేహంతో అవినాభావసంబంధంలేని ఆత్మసంటిభావం ఆదిమంగాదని, దేహేతరమైన ఆత్మభావం పూర్వమానవుని కర్థంగావడమన్నది దీర్ఘానుభవంమీదగాని సాధ్యపడదన్నదే పైవాక్యాల సారాంశం తొట్టతొలుత మానవుడు మనోదేహాలను ఏకీకృతంగానే విశ్వసించాడన్నదే యీ వాదం. అసలు జడపదార్థాలను అర్థంచేసుకోనేలేదని, సర్వవిషయాలకు కృపా కోప ద్వేషాదులవంటి మానసిక లక్షణాలను గలవిగా చూశాడని తాత్పర్యం. జడ, చైతన్యాలు విభిన్నమనే 'ఉన్నత' జ్ఞానస్థాయిని దేహేతర ఆత్మభావం సూచిస్తుందని అనబడిందన్నమాట.

ఈ వాదన తార్కికంగా సత్యమని స్ఫురింపజేయినప్పటికీ వాస్తవ పరిస్థితులను గమనికలోకి గైకొన్నట్లయితే సత్యసామీప్యత లోపిస్తోంది. నేడున్న ఆటవిక తెగలలో యిటువంటి నమ్మకం కానరావడం మృగ్యం. పైగా కలలు జంతుజాలానికి సైతం వస్తాయని మానసిక శాస్త్రవేత్తల అనుభవం చెబుతోంది. అందుచేత వానరం మానవ మస్తిష్కాన్ని సంపాదించేసరికే స్వప్నానుభవం ఎంతో వుండగలదనడం స్పష్టం. ఏమాత్రం ఆలోచించడానికి అనుకూలించే అంగంగా వానర మస్తిష్కం వృద్ధిపొందినా యీ విశ్వాసం నెలకొనడం విశేషం

గాదు. పైగా యీద్వైతభావానికి ముందు ఆత్మ, మనోవ్యాపా రాలకు దేహంతో గల సంబంధ మేమిటన్న సమస్యే తట్టడానికి వీలుగలస్థాయి అతని కెక్కడ లభిస్తుంది?

ఈ వివాద పర్యవసానం ఎలా తేలినప్పటికీ మన ప్రస్తుత పరిశీలనకు, నిర్ణయాలకు నిమిత్తం వుండదు. ద్వైతభావానికి ముందొక దశ వున్నదా, లేదా అన్నదే యిందులోని మీమాంస. కాని ప్రస్తుత అవలోకనంలోని ప్రుద్దేశం ద్వైతం ఏర్పడ్డాక, ఆ ద్వైతంయొక్క స్వభావం ఎటువంటిదో కనుగోనడమేగదా!

(3) ఆటవికుల ఆత్మభావాలను అతిసూక్ష్మంగా అధ్యయనంచేసి మానుషశాస్త్రం, తత్స్వరూప నిర్మాణాలనుగూర్చి ఒకానొక స్థూలాభిప్రాయాన్ని వెలువరించింది. దానిని టైలర్ మహాశయుని వాక్యాలలో కనుగొందాము.

"It is a thin unsubstantial human image, in its nature, a sort of vapour, film or shadow".

"Among rude races, the original conception of the human soul seems to have been that of ethereality or vaporous materiality, which has held so large a place in human thought ever since." page 457.

∴ ఆత్మ మానవాకృతిలో వుండని, దాని స్వభావం సూక్ష్మవాయుక ద్రవ్యత్వమని దీనిభావం.

"As souls appear in dreams and visions, they were thought to possess thin bodies to be visible, to be moving, to be speaking".

దీనివల్ల ఆత్మలు సూక్ష్మశరీరమని సైతం తేల్చబడింది. ఆత్మకు, నీడకు (ఛాయకు)-ఆత్మకు, ఊపిరికి అనేక భాషలలో ఒకేమాట శబ్దం శ్లేషార్థాన్ని కలిగి వుండడాన్ని పుష్కలంగా గమనిస్తాము.

	భాష	శబ్దం	అర్థాలు
1.	అరవాక్	'యుఎజ'	ఛాయ, ప్రతిబింబం, ఆత్మ.
2.	అబిపోన్సు	'లోయకల్'	పైమాటితోపాటు ప్రతిధ్వని అనేది అదనపు అర్థం
3.	జూలూస్	'టుంజి'	ఛాయ, ఆత్మ
4.	బసుటోస్	'సెరితి'	,, ,,
5.	'క్విచే'	'నటుబ్'	,, ,,
6.	'అల్గాంక్విన్స్'	'ఓటహ్‌చుక్'	,, ,,
7.	పశ్చిమాస్ట్రేలియన్స్	'వంగ్'	ఊపిరి, ఆత్మ
8.	'నెటెలా' (కాలిఫోర్నియా)	'పియుట్స్'	,, ,,
9.	'జావానీస్'	'నవ'	,, ,,
10.	'హెబ్రూ'	'నెఫెష్'	,, ,,
11.	అరబిక్	'నెఫ్స్', 'రుహ్'	,, ,,
*12.	గ్రీకు	'సైకే', 'న్యూమ'	,, ,,
*13.	లాటిన్	'యనిమస్', 'యనిమ' 'స్పిరిటస్'	,, ,,

*14. స్లావోనిక్ 'దూచ్' " "
*15. జర్మన్ 'జీస్ట్' ఇవి అన్నీ శ్వాసననే
16. ఇంగ్లీషు 'ఘోస్టు' అర్థాన్ని కలిగివున్నాయని విజ్ఞులు తేల్చారు.
*17. 'జిప్సీ' 'దూక్' ఊపిరి ఆత్మ

ఆత్మను శ్వాసవాయువుగా భావించడం ప్రపంచంలో చాలా హెచ్చు. అది పునాదిగా అనేక ఆచారాలు రూపుగొన్నాయి. చనిపోనున్న వారి ముఖంలో ముఖం పెట్టించి పసిపిల్లలచేత వారి శ్వాసాన్ని పీల్పించి తద్వారా పిల్లలలో ఆత్మ ప్రవేశించిందని సంతోషించే నమ్మకం ప్రాచీన 'సెమినోకల్సు' తెగ మొదలు నాగరిక రోమును దాటినంతకు వుంది. నేడు మనదేశంలో తుమ్మినప్పుడు 'కృష్ణ' అంటాము. బౌద్ధ సాహిత్యంలో కూడా తత్ప్రసక్తి కద్దు. ఉపన్యసిస్తుండగా బుద్ధునికి తుమ్మువచ్చింది. వింటున్న శ్రోతృలోకమంతా 'జీవ, జీవ'♦అని ఉపశాంతి పదాలు వుచ్చరించారు. బుద్ధు డదిచూసి ఆ అలవాటును, దాని వెనుకనున్న నమ్మకాన్ని నిరసించి, వారించాడు. తన పరివ్రాజకులా అలవాటుకు లోనుగా రాదని విధించాడు. ఇదే అలవాటు రోమన్లకూ, గ్రీకులకూ వుండేవి. తుమ్ములో ఎక్కువశ్వాస పోవడమే అందుకు కారణం కావచ్చు.

(4) ఇంతవరకు మానుషశాస్త్రంలోని భావపరంపర పరిచితమైంది. ఇక తత్త్వప్రపంచంలోని పరిస్థితిని పర్యాలోకిస్తాము.

---

* ఆర్యభాషలలో ముఖ్యంగా ఆత్మశబ్దం శ్వాసంతోనే అర్థాన్ని కూడా కలిగిఉండటం గమనార్హం.

♦ "జీవతుభంతే భగవా, జీవతు సుఖినో" వినయపిటకం.

పాశ్చాత్య తత్త్వకుటుంబాన్ని మున్ముందుగా తీసికొందాము. 'ఎపిక్యురస్' మహాశయుడు పాశ్చాత్యులకు చార్వాకుడు. కల్తీలేని భౌతికవాదిగా ఆయనకు ఎన్నికవుంది. ఆయన ఆత్మ నంగీకరించాడు. అయితే ఆత్మ భౌతిక విషయం గానడం అని వార్యం, ఆవశ్యకం అని వక్కాణించాడు.

"Those who say the soul is incorporeal talk folly, for it could neither do nor suffer anything were it such"

దీనినిబట్టి నాటికే ఆత్మను ద్రవ్యరహితమైన శుద్ధచైతన్యంగా సూత్రీకరించేస్థితి గ్రీకు దార్శనికజగత్తులో ఏర్పడిందనిభావించాలి. అందుకే విశుద్ధచైతన్యమైన ఆత్మ నిష్ప్రయోజక మవుతుందని 'ఎపిక్యురస్' విమర్శ. ఆలోపనివారణకు ఆత్మమూలంలోపదార్థం గావలసివుంటుందని ప్రతిపాదించాడు. భౌతికవాదియైన యీాయన ఆత్మనంగీకరించాడన్నది ఆధునికుణ్ణిఆశ్చర్యచకితుణ్ణి గావించవచ్చు గాని, ఏతత్ప్రతిపాదనానంతరం దానిని ద్రవ్యమయంగా వూహించాడని తెల్సుకోవడం విశేషం. ఆయన ఆత్మ శాశ్వతా వాదాన్నికూడా ఖండించాడు. మళ్ళీ ఆత్మ దేహంతోపాటుగా నశిస్తుందని అనలేదు. మరణానంతరం దైహికస్పర్శ ఆత్మకు కొరవడుతున్నందున ఆత్మాణువుల్లో అనుభూతి సంజ్ఞ, జ్ఞానం కలుగనేరక చేతనారహిత మవుతుందన్నాడు. చేతనారహిత మైనది లేనట్లే లెక్క. అగ్ని, శ్వాసల అణువుల కూడిక ఆత్మ. (శ్వాస వాయువుకన్నా భిన్నమంటాడు ఆయన). ఈ అణువులు దేహమంతటా పర్యాప్తమైవుంటా యన్నాడు.

(2)

విశ్వపరిణతికి మూలద్రవ్యం వాయువని ప్రతిపాదించిన 'ఎనగ్జమనీస్', ఆత్మనుకూడా సూక్ష్మతమవాయు వన్నాడు. 'స్పిరిట్'(spirit) అనే ఇంగ్లీష్ శబ్దానికి అర్థం సూక్ష్మవాయువే. జగదాద్యపదార్థం 'అగ్ని' అని సూత్రీకరించిన 'హిరాక్లిటస్' ఆత్మను అత్యంత సూక్ష్మమైన అగ్ని అన్నాడు. ఇంగ్లీషు భాషలోని 'క్వింట్ ఎస్సెన్సు' (Quint Essence) అనే శబ్దం కూడా 'హిరాక్లిటస్' మహాశయుని భావననే పొదవుకొన్నది. ఆశబ్దం ఆత్మను ఐదవ సారాంశంగా సూచిస్తుంది. చతుస్సారాలు ఆకాశం మినహాగా తతిమ్మా చతుర్భూతాలు కాగా, పంచమసారం ఆత్మ – సూక్ష్మతమాగ్ని.

అయోనియన్ తాత్త్వికుల్లో గణితనిష్ణాతులై తత్త్వభావం తమ తత్త్వచింతనపై ప్రసరింపజేసుకొన్నవారు 'ఎనగ్జిమాండర్', 'పైథాగరస్' మహాశయులు. వీరు చతుర్భూతాలలో దేనినో ఒకదానిని ఎన్నిక జేసి జగన్మూలద్రవ్యమని నామకరణంచేసే ధోరణికి వేరయ్యారు. గణితస్వభావానికి తగ్గట్టుగా వస్తు నిర్దేశాన్ని విడనాడి ఒకానొక (abstraction) కు ప్రవచించారు. అందులో ఒకరు మూలపదార్థం 'అనంతం' అన్నారు; వేరొకరు 'సంఖ్య' అన్నారు. ద్రవ్యనిర్దిష్టతకు దూరమైన్యే ధోరణిని ప్రవేశపెట్టిన వీరుకూడా ఆత్మను పాదార్థికంగానే ఊహిస్తూ వచ్చారు. ఇందులో 'పైథాగరస్' మహాశయుడు పునర్జన్మలో విశ్వసించినవాడు. ఆయనఆత్మను 'ఈథర్ ఖండము'(chip of the Ether) గా వ్యూహించాడు. ఆయన అవగాహనలో 'ఈథర్' అనగా ఆవిరి. 'ఎంపెడోకిల్స్' అనేఆయనకూడా పునర్జన్మను బోధించినవాడే. ఆత్మస్వభావం విషయంలో ఆయన భావన అక్షరాల 'పైథాగ

రస్'దేగాని భిన్నంకాదు. నాకు అర్హత చాలకపోవచ్చునేమో గాని, ప్రాచీన గ్రీకు మహాదార్శనికులలో పేరెన్నికగన్న భౌతిక వాదులందరూ విడువకుండా ఆత్మభావంలో విశ్వాసమున్నవారే నన్నది సత్యాసన్నమైన విషయంగా చెప్పొచ్చు. బహుశా, దేహాంతరంగా ఆత్మ అంటూ లేనే లేదన్నవాడు ప్రాచీన గ్రీకు తత్త్వ ప్రపంచంలో లెక్కకొక్కరుకూడా లేరనవచ్చును. అనగా గ్రీకుతత్త్వ శాస్త్రంలో దేహాత్మవాదం లేదన్నమాట.

మరోవిషయాన్ని పరికించుదాము. భావవాద చక్రవర్తి అనదగిన 'ప్లేటో' మహాశయుడుకూడా ఆనాటికి ఆత్మను విశుద్ధ చేతనంగా నిర్వచించలేకపోయాడు. "The soul is compounded of the indivisible - unchangeable and the divisible - changeable; it is a third and intermediate kind of essence" -[Russel's Histroy of W. Philosophy]. ఇక గ్రీసులో ఆత్మను, చైతన్యాన్ని విడదీయ ప్రారంభించినవాడు 'అరిస్టోటిల్' మహాశయుడు. ఆత్మ దేహంతో నశిస్తుంది. కాని ఆత్మలో ఒక భాగంలో సంస్థితమైన మనస్సు (Mind - చైతన్యం) మాత్రం మరణించదు. ఆ మనస్సుయొక్క వ్యాపారమేమంటే భావన; గణితాన్ని, తత్త్వశాస్త్రాన్ని సమాలోచించడం; అది అజరామరం. దేహంలోని చలనాలకు, యింద్రియ గోచర విషయాలను పరిశీలించడానికి మాత్రమే అయితే అంత దనుక అందరూ భావించిన ఆత్మ సరిపడుతుంది. అది దేహంతో మరణించినా ప్రమాదంలేదు. పాదార్థికమైనది మరణించాలి గదా! అమృతత్వం గావాలంటే భావనాత్మక విషయంగావాలి అన్నతర్కమే 'అరిస్టోటిల్' దృష్టిలో యిమిడి వున్నది.

ఇక మధ్యయుగమంతా ప్లేటో, అరిస్టోటిల్ మహా మహుల ఆత్మభావాలలోని మంచిచెడ్డల ఖండన మండనలతో యిరువాగులుగా తాత్త్వికులు చీలి సంకుల సమరం సాగించటంలో తెల్లవారింది. చైతన్యాన్ని, భావనను ఆత్మయొక్క - సంరక్షకత్వంనుండి తప్పించబూనడం పదహారో శతాబ్దంనుండి సాగి, జయప్రదమైంది. ఒకవైపున 'డీకార్టే' ఆత్మను ద్రవ్యరహితమైన దానిగా పోతబోశాడు. నాటినుండి ద్వైతం స్థూల సూక్ష్మద్రవ్యాల మధ్యగాకుండా విశుద్ధచేతనం, ద్రవ్యాలమధ్యకు రంగ స్థలాన్ని మార్చుకొన్నది.

(5) పైనన్నీ ప్రాచీనతాత్త్వికుల అభిప్రాయాలు. ఆ ప్రాచీనుల భావజాలంపై అధునాతనులైన తత్త్వచరిత్ర శోధకుల కొలగారం నడచిన తీరుతో పరిచయం పొందడం శ్రేయస్కరం. కాని సంక్షిప్తమైన, సవిమర్శకమైన చక్కని రచన ఒకదానినుండి ప్రస్తుతం పొందుపరుస్తాను. 'రస్సెల్', 'లీవిస్' (Lewis, G. H.) 'బర్నెట్' వంటివారంతా యిదే ధోరణిని అవలంబించారని ఒక మాట చెప్పదలచాను.

"పూర్తిగా అధునాతనార్థంలో కాకపోవచ్చునుగాని, సోక్రటీసుకు మున్నటివారందరూ ప్రధానంగా భౌతికవాదులు. జీవద్ద్రవ్యానికి, నిర్జీవద్రవ్యానికి మధ్యవారెట్టి విస్పష్టమైన భేదాను చూడలేదు; కాని ఆత్మ ద్రవ్యమయ విషయంగానే విశ్వసించబడింది." – 26 వ పేజీ.

"గమనించవలసిన రెండో విషయ మేమంటే యూగ్రీకులందరూకూడ భౌతికవాదులే. ద్రవ్యరహితమైనదైవాన్ని

గూర్చిగాని, ద్రవ్యరహితమైన ఆత్మ, శక్తులను గూర్చిగాని వారి కొక అభిప్రాయమంటూ ఏర్పడనేలేదు."– 20 వ పేజీ.

"ఆత్మలు, దేవతలతో సహా జగత్తుఅంతా కాల ప్రదేశ గతమైవుండే వొకేవొక పదార్థం (Substance)తో నిర్మించ బడివుంది. ఆ పదార్థం ద్రవ్యమయం (Material)".– 22, 23 పేజీలు.

(From Philosophy for Pleasure, by Hector Hawton.)

నాకు తెలిసినంతలో క్లుప్తమైన యీ అంచనాలు పాశ్చాత్యతత్వ చరిత్రకారులలో నిర్వివాదమైనవి. ఈ విషయంలో శ్రీ హాటన్ కొత్తదనంకై పరుగెత్తిందిలేదు. * ఇంతటితో పాశ్చాత్య దార్శనికపరిశోధనా పరిశీలనను ముగించబోయే ముందు ప్రస్తావించిన విషయ సారాంశాన్ని క్రోడీకరించుతాను. ఆత్మభావం జననములో, శైశవములో ద్రవ్యాత్మకంగా ముగ్ధంగా ఊహించ బడింది. బాల్యావస్థనుండి క్రమంగా యౌవన ప్రాగల్భ్యాన్ని వడసింది. ద్రవ్యరాహిత్యంతో ప్రౌఢిమను సంతరించుకొన్నది. ఈ ప్రౌఢిమకు మరపురాని మచ్చగా ద్రవ్యాత్మక దేహంతోడి సంబంధ, సంపర్కాలు అనివార్యమై మిగిలి కలవరపరుస్తుంటాయి. కాని, ఆ ప్రౌఢాత్మ తనలోని సకలాన్ని మరచి గురివెందగింజలా నంగనాచి బ్రదుకును వెళ్ళమార్చడానికి సదా యత్నంలోనే వుంది.

---

* మార్క్సిస్టుదార్శనికులు ప్లెఖనోవ్, బుఖారిన్‌లుగూడా యిదే అభిప్రాయాన్ని అభివ్యంజనం చేశారు.

(6) ఇక నీ నేపథ్యభూమికను విరమించి. భారతీయ తాత్త్విక రంగస్థలంమీద యవనికను పైకెత్తాను. ముందుగా శ్రీ వివేకానందస్వామిని ప్రవేశపెట్టడం శుభారంభమవుతుంది. భారతప్రతిభ మూర్తీభూతమైన మహానుభావుడుగా యీయనను పరిగణనకలిగింది. ఈయన అద్వైతప్రసక్త. పశ్చిమఖండాలకు ప్రయాణించగల్గినందున పర భావనా వాహికల వొడ్డులపై నడచుట తటస్థించినది. ఇది వీరి రచనా, ప్రసంగాలనుండి గ్రహించగలం. 'ఆత్మస్వభావం-దానిగమ్యం' (Nature of the Soul and its Goal - Vol. VI, Works of Vivekananda.) అనేవాకవ్యాసాన్ని గమనించవలసివుంది. అవ్యాసంలో ఈజిప్షియనుల ఆత్మభావాలుకూడా అవలోడన చేయబడ్డాయి. ఈజిప్షియనులు దేహపతనానంతరం ఆత్మ కొంతకాలం మనుతుందని. దేహంగాయపడినా క్షతమైనా ఆత్మకూడా అలాగే క్షతమవుతుందని విశ్వసిస్తారని అన్నారు. "ఇక ఆర్యభావనను గమనించుదాం. ఒక్కమాటుగా మనకోపెద్ద తారతమ్యం కానవస్తుంది. ఇక్కడ కూడా ఈజిప్షియనుల ఆత్మవుంది. కాని అవాక భావనాత్మక శరీరంగా (Spiritual body) వుంటోంది." ఈవిధంగా భారతీయుడుగా ఆనవాయితీగా స్వాతిశయవచనాలు చదివిన తర్వాత వాస్తవస్థితిని చిత్రిస్తారు.

"ఈజిప్షియనులలోవున్నటువంటి ఆత్మభావన అతి పురాతన యుగంలో ఆర్యులు తమంతతాముగానే కలిగి వుండడానికి, లేదా కలిగి వుండొచ్చుననడానికి బాగా అవకాశంవుంది. అత్యంత

పురాతనమైన వారి ఆధారాలను అధ్యయనం చేసినట్లయితే ఈ అభిప్రాయముండడానికిగల అవకాశాన్ని పరికించగలం. మానవుడు మరణించినప్పుడీఆత్మ పితరులమధ్య నివసించడానికి వెళ్ళిపోతుంది. అక్కడ పితరుల సుఖాలను అనుభవిస్తూ జీవిస్తుంటుంది."

"అనంతర మీ భావన ఉన్నతపథాల కందుకుంటుంది. అంతకుముందు వారు ఆత్మ అనుకొన్నది వాస్తవంగా ఆత్మకాదని తెల్సుకోసాగారు. ఈ తేజశ్శరీరం, సూక్ష్మశరీరం – ఎంత సూక్ష్మాతి సూక్ష్మమైన దైతేనేమి? అదీవొకశరీర (Body)మే; శరీరమన్నది స్థూలమో సూక్ష్మమోగాని ద్రవ్యరాశితో తయారైందే కావాలి. స్వరూపమో, ఆకారమో గలదల్లా పరిమితమైనదిగావాలి; శాశ్వతం గాజాలదు. స్వరూపమన్నదానిలో పరిణామం నైజధర్మంగా వుంటుంది. పరిణామశీలమైనది శాశ్వతమెలా కాగల్గుతుంది? ఈ ఆక్షేపణతో యీ తేజశ్శరీరాన్ని అలాగే వుంచి దానివెనక మానవుని నిజమైన ఆత్మను కనుగొన్నారు ... ఆ విధంగా అసలు ఆత్మభావన ప్రారంభమైంది." (18 వ పేజీ, వివేకానంద గ్రంథావళి, ఆరోసంపుటం.)

ఆత్మభావాన్నిగూర్చి భారతార్యుని మేధః ఫలకం మీాద కొంత పరిణామ చరిత్ర చెక్కబడివుందని, అది భౌతిక విషయంగా ప్రారంభమై, చిన్మాత్రమైనదిగా పరిణమించినదని పై పంక్తులలో ప్రస్ఫుటంగా తేల్చి చెప్పబడింది. ఆర్యుల పురాతనాధారాలంటే వేదసంహితలని గ్రహించడం కష్టతరంగాదు; వివాదగ్రస్తం కాదుకూడా! అనగా వైదిక సాహిత్యంలో ఆర్యుల ఆత్మ భావన యింకా ద్రవ్యాత్మకంగావుందని వారి

అభిప్రాయ మన్నమాట. దానినే మున్ముందు పరామర్శ చేయ వలసివుంది.

ఇక్కడొక ప్రస్తావనను పాఠకులు మన్నించవలసి వుంటుంది. పాశ్చాత్యపండితులు ఆత్మజ్ఞానం భౌతిక విషయంగా బయల్వెడలి భావనా విషయంగా పరిణమించిందని నిరూపించడంలో మరో సూక్ష్మరహస్యం యిమిడివుంది. భౌతిక మయమైన భావన మానవుని మేధస్సులో శైశవావస్థను సూచిస్తుందని, కాగా భావవాదసరళి మేధోవికసనకు చిహ్నమని వీరు యీ పరిస్థితిపై తీర్పునిస్తారు. ఇది సరికాదని, మానవుని ఆలోచన సహజంగా, స్వాభావికంగా, అజ్ఞాతంగానూ ద్రవ్యాత్మకంగానే సాగుస్తుందని, మేధోవికసన కృత్రిమమైన ధోరణిలో పడి, బుద్ధిజాడ్యమబ్బి భావవాద వీచికలలో వొయ్యారాలు పోతుందని భౌతికవాదు లనవలసివుంటుంది. బుద్ధివికాసం, నైశిత్యం మీరినకొలదీ భౌతికవాదం బలపడుతూ వుండడం, భావవాదం బక్కచిక్కడం యిందుకు తార్కాణం.

ప్రస్తావనవశంగా వచ్చిన యీ విషయాన్ని ముగించి విడిచిన కథను పూర్తిచేయాలి. భారత విషయాలపై భారతీయుని తీర్పు పరమపథ్యంగా ప్రీతిచేసినా, విదేశీ పండితుల అభిప్రాయాలనుకూడా అజలోకి తీసుకోవడం ఔచిత్య మనిపించుకొంటుంది ఏ. బి. కీత్, మాక్డోనల్, ఋషిదేవిడ్సు మహాశయులు వైదిక సాహితీ సాగరాన్ని మథించి, సాధించి వెలువరించిన మహాతత్త్వాలలో వొకటిగా ఆత్మవిషయంలోకూడా వివేకానందుని వలెనే నిర్ధారణ చేయడం ప్రముఖ విషయం. అద్వైతపక్షపాతి

అయిన మాక్సుముల్లరు పండితుడుకూడా అలాగే వ్యక్త పరచాడు.

"ఆత్మ ద్రవ్యాత్మకమైనదనేదే ఆదిలోని అభిప్రాయమని నిస్సందేహంగా చెప్పొచ్చు. ఈ దృక్పథముయొక్క ఛాయలు చాలా అనంతరకాలంవరకూ వూపిరి పోసుకుంటూ నిలబడే వున్నాయి."

["At first the conception may no doubt have been that it was material and traces of the view persist late...." Page 48, ఐతరేయారణ్యకం, ఎ. బి. కీత్.]

మాక్డోనల్ పండితుడు Vedic Mythology అనే గ్రంథంలో (పేజీ-116) అదే అభిప్రాయాన్ని వ్యక్తీకరించారు. ఆయన వేద సంహితలనుగూర్చి సూటిగా చెప్పాడు. 'ఋషి డేవిడ్సు' తన 'Buddhist India' అనే గ్రంథంలో (పేజీలు-251, 252) అదేవిధంగా సూత్రీకరించాడు. ఆత్మభావం ఒకరకమైన ద్రవ్యమయ పురుషునిగా ('Some sort of material Homunculus') ప్రారంభమైనదన్నాడు.

(7) 'మాక్సు ముల్లర్' పండితుడు 'ఆత్మ' అన్న శబ్దం ఏ ఏ అర్థాలనుపొంది మారిందో చెప్పడానికి యత్నించారు.

"చాలచోట్ల ఆత్మ అంటే ఇంకా శ్వాసమనే అర్థం లభిస్తుంది" (Atman, in several places still means breath. 71 page):

"ఆ తర్వాత అది ప్రాణం, జీవమనే అర్థంలోకి వచ్చింది." (It then came to mean vital breath; life') "ప్రాణం తర్వాత ఆత్మ అనే వర్తమానార్థంలోకి రావడానికి ఆపైన ఎంతో లేదు, కాని అదికూడా వాస్తవికమైన దనడం కన్నా వ్యాకరణ సందర్భంవల్లనే అనాలి" (From soul there is but a small step to self and that step is often grammatical rather than real.) ఇందుకు ఉదాహరణగా 'బలమ్ దధానః ఆత్మని' (ix 113 - 1) అన్న వాక్యాన్ని యిచ్చారు. (71, 72 పేజీలు. 'Six Systems of Indian philosophy') ఋగ్వేదంలోనే గాక, యితర సంహితలలో కూడా ఆత్మ శబ్దం సూచికలో వున్న భావనార్థాన్ని పరిగ్రహించలేదని 'మ్యుల్లరు' తెల్పి చెప్పారు.

ఇక 'ఆత్మ' శబ్దం యొక్క వ్యుత్పత్తి అర్థాన్ని, తత్సంబంధమైన మీమాంసను సంగ్రహంగా తెలుసుకుందాం. పాశ్చాత్య పండితుల్లో అధికాధికులు 'అన్' అను ధాతువు నుండి 'ఆత్మ' శబ్దం రూపుదిద్దుకుంటున్నదని; కొందరు 'అత్' అను ధాతువునుండి అని అంటున్నారు. అత్ అను ధాతువు సంచరించే వాయువును సూచిస్తుందని, లేక జన్మాంతరాలను సంచరించే 'సాంసారికాత్మ'ను స్ఫురింపజేస్తుందని అంటారు. ఈ రెండింటిలో వేదసంహితలలో ఆత్మను, వాయు సదృశమైనదిగా విస్తారంగా చెప్పడంచేత, పునర్జన్మ భావనం అప్పటికి అంతగా తలయెత్తకున్నందున మొదటి అర్థాన్నే స్వీకరించవలసివుంది.

గీర్వాణభాషలోని 'ఆత్మన్', జర్మన్‌లోని 'ఆత్మెన్' (Athmen)తో వ్యుత్పత్తి సంబంధాన్ని కలిగి వుందంటు

న్నారు. ఈ రెండుశబ్దాలకు మూలధాతువు 'అన్' అయివుంది. 'అన్' అనగా శ్వాసించుట. 'ఆత్మన్' అనగా శ్వాసము, ఊపిరి. ప్రాణశబ్దంకూడా 'అన్' ధాతుభవమనునది సులభంగా గ్రహించవచ్చు (ప్ర + అన్). ఆవిధంగా 'ఆత్మన్', 'ప్రాణం' రెండు శబ్దాల వ్యుత్పత్తి ఒక్కటిగావడం విశేషం, గమనించదగ్గది. [కీత్ మహాశయుడు యీ రెండింటిలో దేనితోను తృప్తిపడ లేదు. వేదంలో 'త్మనా' అనేశబ్దం 'ఆత్మన్'కు మారుగా ప్రయోగింపబడింది. ఋక్సంహిత అంతటిలోనూ యీ రూపాంతరం 78 మార్లకుపైగా ప్రయోగంలో వుంది. పై రెండు ధాతువులు'త్మనా' రూపాంతరానికి వివరణ యివ్వజాలవు. ఈవివరణ లభించేవరకు 'ఆత్మన్' వ్యుత్పత్తిని కనుగొనడం పూర్తిగా అస్పష్టమంటాడు'కీత్']. ఇదేసందర్భంలో గత విషయాన్ని గుర్తుచేస్తాను. ఆర్యభాషలలో ఆత్మకు తుల్యమైన శబ్దాలకు శ్వాసఅనే అర్థం వుందని గమనికలో పెట్టుకోవాలని లోగడ చెప్పుకొన్నాం. 'అన్' అనే ధాత్వర్థం అందుకు సరిపోయినట్టిది. ఏమైనా ఈరెండు ధాత్వర్థాలు భౌతికవాద ఫణితిలో నడిచాయని చూస్తున్నాం.

(8) అనంతరకాలంలో ఆత్మభావం ఆర్జించుకొన్న భావవాద లక్షణాలకు ఋక్సంహితలోనే ప్రాతిపదికలో, రూపురేఖలో ఏర్పడి వున్నాయని నిరూపించడానికి శ్రీ హెచ్. జి. నరహరి 'ఆత్మ' (Atman) అనే సద్గ్రంథంలో ప్రయత్నించారు. కాని వారు పరిశ్రమకు తగ్గఫలితాన్ని సాధించలేరు. ఆత్మను (పరమాత్మను) అద్వైతులు సచ్చిదానందమంటారు. అందుకు తగ్గట్టుగా సంహితలో ఛాయలున్నాయి చూపుమంటు

న్నారువారు. శ్రీ నరహరి ఆనందరూప మనేందుకు సంహిత సర్వం గాలిస్తే ఆయనకు లభించింది వొక్కేవొక సందర్భం. అది "ఆత్మ ఏవ శేవో దిధిశోర్యోభూత్".(1-74-2బుక్) కొండను త్రవ్వి దొరికిందనుకొన్న యీ 'ఎలుకను' పరిశీలిస్తే, అది కాస్తా ఎలుకకూడా కాకుండా పోయింది. ఈ వాక్యార్థం ఆత్మ ఆనందానికి ఆశ్రయం, స్థానంఅనే గాని ఆనందస్వరూపం అన్నదేమీ కాదు. మనచేష్టలకు, చేతనకార్యాలకు కారణమైన వస్తువే, అనగా కర్త, కర్మ ఫలితాలను అనుభవించే స్థానం కాకుంటుందా? సంతోషానికి స్థానమెంతో, దుఃఖానికీ అంతే. ఇంతేగాక, ప్రాతిపదికలను అన్వేషించడమంటే అర్థం, కొన్ని లోపాలతో; పరిమితులతో ఆభాసం పూసల్లో దారంవలె కొన్ని స్థలాలలో, తరచుగా వాడుక కెక్కినదానో, కాదో చూడాలి. అంతేగాని, గుడ్డివాడు గూటిలో వేసిన రాయినంటి దాక యాదృచ్ఛిక ప్రయోగాన్ని పట్టుకొని ప్రయోజనంలేదు. దేహేంద్రియాలతో సంపర్కాన్ని కల్గివున్నప్పుడే స్వయంగా జడమైన ఆత్మ (న్యాయవైశేషికాలు) సుఖదుఃఖాలకు స్థానమై వుంది. ఆనందానికి స్థానమంటే అది ద్రవ్యాత్మ గావాలి. ఇక 'ఆత్మ' శబ్దం చేతనార్థంలో (ప్రజ్ఞ-Intelligence) వాడబడినట్లొక సందర్భాన్ని కనిపెట్టి లెక్కించారు. కాని దానికీ అంగవైకల్యం, వైకృతం వుండి నిలబడలేకుంది. "భూమ్యా అసురసృగాత్మా" (1-64-4) అనే దానిలో 'అసుః' కన్నా ఆత్మను వేరుగా భావించినప్పటికీ అది 'భావనాసూత్రం'గా (Thinking principle) అర్థమివ్వడం లేదంటూరు మాక్స్ ముల్లరు పండితులు- "Where was the breath, the

spirit of the world? Here Atma may be rendered by spirit or life. - page 72, Six Systems of Indian philosophy.

మనోశబ్దంమాత్రం ఐదుమారులు 10 వ మండలంలో 'ప్రజ్ఞ', 'భావనాసూత్రం'గా వాడుకచేయబడింది. 'త్మనా', 'జీవ', 'ప్రాణ', 'సువర్ణ', 'అసు', 'అజోభాగ', 'పురుష'– అనే యీ శబ్దాలు ఆత్మకు పర్యాయపదాలుగా సంహితలో వాడుక చేయబడ్డాయి. ఇందులో ఏ వొకటీ వొకతూరికూడా చిదానందలక్షణాలకు చేరునగా ప్రయోగింపబడినట్లు సరహారిగాగే చెప్పలేదు.

9. వ్యుత్పత్తి, ఒకానొక శబ్దం ఆ ప్రత్యేక సందర్భంలో ఏ అర్థాన్ని సూచిస్తుందనేమీమాంస–ముఖ్యంగా రెండో ధోరణి–కొంగ్రొత్తలు ప్రవేశించడాన్ని పట్టుకోడానికి ప్రశస్తమైనది గాదు. పాత అభిప్రాయాల స్థానే కొత్తవి ప్రవేశించేప్పుడు అంత నిశ్శబ్దంగా, ప్రచ్ఛన్నంగా, చడీచప్పుడుచేయక నంగిగావుండవు. ముఖ్యంగా వైదికసాహిత్యంలో అంత అవసరంలేదు. ఆత్మను గూర్చి ప్రస్ఫుటంగా వెల్వడిన భావాలు – వ్యుత్పత్తి, ప్రయోగ విశేషాలలోనూ వాళ్ళు మానుకోనవసరం లేనివి – కొన్ని వున్నాయి. (A) ఆత్మవాయురూపకం, (B) భూసంబంధమైనది. (C) సూర్యసంబంధమైనది.– ఇవీ ఆ భావాలు.

[A] 'ఆత్మాతే వాతమ్'-7 మం. 87 సూ. 2 ఋ

ఈ ఏడో మండలం ఆదిమ సంహితాభాగంలోనిది. వరుణ చోదితమైన వాయువే ఎల్లజీవుల్లోనూ ఆత్మగా వున్నది, అని అక్కడి తాత్పర్యం.

"ఆత్మా దేవానాన్. భువనస్య గర్భో, యథావశం చరతి దేవ ఏషః"–10 మం. 168 సూ. 4 ఋ.

ఈ పదోమండలం ఆ తర్వాతికాలపు కూర్పు. ఇందు లోనే అనేకమంది కవీశానులు తమ తమ బుద్ధిపాటవంతో నామరూపాత్మకతను (phenomenology) గూర్చి, జగదాద్యవస్తువునుగూర్చి సాహసించి తమ తమ ప్రతిపాదనలను తీర్చిదిద్దారు. ప్రస్తుత సూక్తకర్త అనబడు ఆయన వాయువే ప్రపంచానికి రాజు (భువనస్య రాజా) అన్నాడు. ఆ వాయు వెలా జనించిందనే ప్రశ్నకు సమాధానం దొరకదన్నాడు ['ఋస్విజ్జాతః కుత ఆబభూవ' – ౪ వ ఋక్కు]. ఈ వాయువే దేవతలయొక్క ఆత్మగా వుంది; జగత్తుకు మూలంగా వుంది అన్నదే తొలుత ఉదాహరించిన వాక్యానికి అర్థం. వాయువు దేవతలకే ఆత్మ అయితే మనకేముంది? ఆత్మను వాయుకంగా సంభావించడం వేదంలో తరచు. వ్యుత్పత్తిలోనే యీఅర్థం వుందిగదా!

ఆత్మ వాయుకమన్న భావనాలపలిక ఛాందోగ్యోపని షత్తుదాకా తీగసాగింది. 'మహాశ్నృష' రాజ సమ్మానితుడై, 'జానశ్రుతి'కి తత్వోపదేశికుడుగావున్న 'రైక్వుడు' మళ్ళ దానిని చేపట్టాడు. వాయువే విశ్వమూలద్రవ్యమని, మానవుని ఆత్మఅనీ (ఛాం IV. 2. 5) ప్రవచించాడు.

(b) ఆత్మ భూసంబంధమైనది: మరణానంతరం ఆత్మ లకు భూమే ఆవాసంగా వుంటుందనే లోకభావంగా సంహిత లలో వుంది. 'సుబంధుడు' చనిపోగా, అతని ఆత్మను తిరిగి

ఇమ్మని భూమినీ, దేహమిమ్మని సోముణ్ణీ ప్రార్థిస్తూవొక మంత్రం వుంది. (10 మం. 59 సూ. 7 ఋ)

"పున ర్నో అసుం పృథివీ దదాతు...

పున ర్నో సోమ స్తన్వం దదాతు..."

(8 అష్టక. 1 అ. 23 సూ. 2 ఋ.)

ఇందులోకూడా సరిగా అదేభావం సువ్యక్తమైంది. 'అసు' శబ్దం ఆత్మకు పర్యాయపదమని ఇంతకుముందే జాబితా చూశాము. 'భూమ్యా అసు రసృగాత్మా' అన్నవాక్యంలోనూ ఇదేభావం ధ్వనించింది.

(C) "సూర్య ఆత్మా జగత స్తస్థుషశ్చ"- (ఋగ్వే. 1-115-1) జంగమస్థావరమైన సమస్తానికి సూర్యుడే ఆత్మ అని యీ మంత్రార్థం. ఈ మంత్రపాఠం యథాతథంగా సంహిత లోని పూర్వోత్తర భాగాలు రెండింటా పలుమార్లు పునరావృత్తమైవుంది. అందుచే సంహితలో దీనికెంతో ప్రాధాన్య ముందని గ్రహించడం అనివార్యం.

'ప్రజాపతి సూక్తం'గా పౌరపాటుగా వ్యవహారంలో వున్నసూక్తాన్ని జాగ్రత్తగా అర్థం చేసుకోవాల్సి వుంది. అది ప్రజాపతి సూక్తం కాజాలదనే 'మాక్సుముల్లర్' పండితుని వాదం సవ్యమైనదిగాతోస్తుంది. అదే సూర్యపరంగా సమన్వయం పొందితే అందులోని క్లిష్టతలు వైదొలగిపోతాయి. అలాగయిన ప్పుడు సూర్యుణ్ణి 'ఆత్మద, బలద' అని రెండోమంత్రం (10-121) వర్ణించింది. ఆత్మను ప్రసాదించేవాడంది. మరిపురుష సూక్తాన్ని కూడా నిజంగా సూర్యపరంగా చెప్పుకోవాల్సి వుంటుంది

ఆసందర్భంలో అందులోనూ అదే అర్థ సిద్ధి వుంటుంది. పురుషుడు (సూర్యుడు) 'అమృతస్యేశానో' అవుతాడు. (10-90-2 ఋక్)

వైదికార్యుడు అంగలార్చిన ఏకైక ధ్యేయం మరణ రాహిత్యం. ఆత్మకు పరలోకంలో అమృతత్వ ప్రాప్తికై తిరిగి రాడు. ఆ పరలోకం, అమృతత్వస్థానం ఏదో చూడాలి. అదీ సూర్యలోకమేనని తేలుతుంది.

'ఉపాంశునాసమ్ అమృతత్వమ్ ఆనత్' - (4-8-1) సూర్యకిరణం అమృతత్వం కల్గిస్తుందట. ఒకటోమండలం 109 వ సూక్తంలోని 7వ మంత్రంకూడా ఇదే భావం ఇస్తుంది. 'లోక యత్ర జ్యోతిష్మంతః తత్ర మామ్ అమృతమ్ కృధి'. 9-113-9. పితరులు వసించేలోకం సూర్యలోకమని ఈ మంత్రభాగం స్పష్టీకరించింది. పూర్వమండలాలలో జరుగుచ్చే నాలుగో దానిలో 42 వ సూ. 9వ మంత్రం దీనినే ధ్రువపరుస్తోంది. 'దక్షిణావంతాం దివి సూర్యాసః' (1-125-6) అంటూ దాన ధర్మాదికర్తలకు కూడా సూర్యలోకంలో అమరతకు హామీ యిస్తోంది. ఇదే అభిప్రాయం పదోమండలంలో ప్రసక్తమయింది. [(10-107-2), (10-154-5), (1-85-20)]. 3 వ మండలంలో (55-12) వలస అమరుల ఆవాసాలనుకలిగి పూర్వస్థానంలో విష్ణువు వెలుగొందుతున్నాడని తెలుస్తుంది. విష్ణువు సూర్య సంబంధమైన దేవత అన్నది సర్వపండిత సమ్మతం.

అందుచేతనే 'ఆత్మ,సూర్యుల తాదాత్మ్యత అన్నది బ్రాహ్మణీయ అద్వైతంలో ప్రాచీనాతి పురాతరూపం' [The identity of the sun and the self, one of the oldest forms of Brahminical monism - 215 వ పేజీ, ఐతరేయార

ణ్యకం) అని 'కీత్' నుడివాడు. మరో సమాచారం ప్రసంగ వశాత్తుగా యిక్కడ యివ్వొచ్చు. పితరుల ఆత్మలే ఆకాశంలో తారకలుగా అందగించాయని వైదికార్యుని విశ్వాసమని కొందరి పాశ్చాత్యపండితుల అభిప్రాయం. దానిని ఆమోదించిన దేశీయులు పెక్కురున్నారు.

ఆత్మ సూర్యాంశ అన్న భావం ఐతరేయ ఆరణ్యకం నాడింకా నాసలుదీగింది. "సయశ్చాయము శరీరః ప్రజ్ఞాత్మా యశ్చాసావాదిత్య ఏకమ్ ఏతత్ ఇతి విద్యాత్" (111-2-3)

శరీరవిరహితమైన ప్రజ్ఞాత్మయు, ఆదిత్యుడు ఒక్కటే అయి వున్నారు అని తాత్పర్యం. ఇది 'బాధ్వర్షి' దృక్పథం. ఆయన దృష్టిలో 'ఆత్మ' అప్పటికే అశరీరము, అమూర్తము (Incorporeal) కాగల్గింది. అయితే అశరీరకము, సశరీరకము ఒకటేననడం విడ్డూరంగా వుండొచ్చు. ఐతరేయంలోని రెండో ఆరణ్యకమే సాంఖ్య సత్కార్యవాదాన్ని ప్రతిపాదించి వుంది. గుస గుస లాడితే శ్వాసమే; బిగ్గరగా ఆడితే మాట, శబ్దం; ప్రాణవాయువు అశరీరం, మాట, ఉచ్చారణ-సశరీరం. • ఇంతే తేడా. అశరీర, సశరీరాలమధ్య పరిమాణ తారతమ్యమేగాని, గుణాత్మక తారతమ్యం లేదట! ["తస్మై యమపాంశు సప్రాణోఽథ యమచ్చైస్తచ్ఛరీరం, తస్మాత్ తత్తిర ఇవ తిర ఇవహ్యాశరీర మశరీరోహి ప్రాణోఽథ యదుచ్చైస్తచ్ఛరీరం, తస్మాత్ తదావి రావిర్హి శరీరమ్"- 11-3,6 ఐతరేయం. అందుకే 'బాధ్వర్షి' అశరీర, సశరీరాలు వొక్కటే ననగల్గాడు. అశరీరి ఒక మిశ్రమట.

10. 'పురుష' శబ్దం ఆత్మస్థానంలో వ్యవహారంలో వుండడం విశేషం. కాని యీ విషయమైనా పరిశ్రమ తృప్తిదీరా సాగలేదు. కాని యీ శబ్దం ఆత్మను ఆదిలో వూహించిన తీరును స్ఫురింపజేస్తోందేమోనని నా అనుమానం. ఇది వుపనిషత్సాహిత్యంలోకూడా బహుళ ప్రయోగంలో వుంది. ఆత్మను హృదయగుహాలో వసించే పురుషునిగా కఠ, తైత్తిరీయాలు రెండూ పేర్కొన్నాయి. 'సత్యకామజాబాలి' కనుపాపలో కనుపించే పురుషుడే (ప్రతిబింబ) ఆత్మ అని బోధించినాడన్నా (ఛాందో 4 ప్రపాఠకం, 14వఖండము,); అజాతశత్రువుగాని, ప్రజాపతిగాని అద్దంలో నీడను ఒకప్పుడు ఆత్మగా చూపినాగాని, ఉపనిషత్తులలోని స్వప్న చర్చను గమనించినా 'పురుష' శబ్దం ఆత్మకు సమానార్థంగా వేదసంహితలో సాదుక చేయడానికి ప్రాధాన్యమివ్వకుండా మిన్నకుండలేను.

మృతదేహానికి అగ్నిసంస్కారాలు జరిపినప్పుడు, ఆఅగ్ని వలన ఆత్మ (అజోభాగ) తేజోవంతమై ఊర్ధ్వలోకాలకు వెళ్తుందన్నారు (10–16–4.ఋ) పితృలోకంలోకూడా ఆత్మ సురుచిర దేహంగానే ('తన్వాసువర్చః') వుండి సకల భోగరాగాలలోను భాగధేయాన్ని అనుభవిస్తుంది. (10. 14. 8), (10. 15.), (10. 16). "పురుషో ఇరామయం" (అన్నమయం), "అముష్మిల్లోకే సంభవతి హిరణమయ"– II–1, 3 ఐ. ఆ. ఐతేరేయం కూడా పైవిధంగానే నుడివింది. కడకు 'కీత్' మహాశయుడొకటి చెప్పారు. "పితృలోకంలో పునర్మృతి కవకాశమున్నదని గుర్తింపబడింది" (The possibility of redeath in the

world of Fathers has been recognised. -A. B. K.R PVU-Page 474.)

11. ద్రవ్యమయమైనదిగా తొలుత ప్రారంభమై, భావనమయ విషయంగా పరిణతిపొందేక్రమం ఆరణ్యకాలలోనూ, ఉపనిషత్తులలోనూ చిత్రితమైవుంది. ఆ పరిణామం ఒక సుముహూర్తంలో, ఒక ధీశాలి చేతిలో పూర్తి అయినది కాదు. సూటిగా, సరళరేఖవలె నడక సాగలేదు. అది అనేక మెలికెలు దిరిగిన కాలిబాట; అయితే అదంతా యథాలాపంగా జరుగలేదు. పెద్ద వాద ప్రతివాదాలతో ధ్వనించింది. ప్రాణవాదం - ప్రజ్ఞానాత్మవాదం అనే రెండు కక్షలుగా చీలి తాత్త్వికులు రెండు సేనా శిబిరాలలో విడిదిచేశారు. ఈసమరకథనం ఐతరేయంలోని రెండు, మూడు ఆరణ్యకాలలో బాగావుంది. ద్వితీయమంతా ప్రాణాత్మవాదము.

ఆరుణేయ, శార్కరాస్య, ఐతరేయ శాఖలు మూడూ ప్రాణవాదాన్నే బోధించాయట. "ప్రాణా ఉక్థ మిత్యేవ విద్యాత్" (II ఆ. 1-2) 'ప్రాణోహ్యేష య ఏష తపతి' (ప్రకాశించేవాడే ప్రాణం, సూర్యుడు.) 'ప్రాణః సవాయుః' - II - ౩ - ౩. వీరందరూ ప్రాణమే ఆత్మ అన్నప్పటికీ ఒకరది సూర్యాంశ అన్నారు; మరొకరు వాయ్వంశ అన్నారు. శరీరంలో ప్రాణం వసించే స్థానం గూర్చి భిన్నాభిప్రాయమే వుంది. శార్కరాస్యులు ఉదరస్థానం చూపారట; 'ఆరుణేయులు' హృదయాన్ని చూపారట; ఆరణ్యక సంకలనకర్తలైన ఐతరేయులు శిరస్థానాన్ని చూపారట. చూపు, వినికిడి, మనస్సు, వాక్కు, వాసనవంటి ముఖ్య జ్ఞానాంగాలన్నీ వదనంలోనే

వున్నాయిగదా అని అందుకు 'దాఖలా' చూపారు. వాక్కు, ఆసనం, చెవులు రెండూ రెండుపార్శ్వాలు, కళ్ళు గుర్రాలు, మనస్సు సారథి, 'ప్రాణాత్మ' రథిఅని రథంతో పోలిక పెట్టారు. ప్రాణం వేరు, మనస్సువేరని భావించిన వీరు మనస్సునే భావనా సూత్రంగా తలంచారు. 'మనసా ధ్యాతమ్' II-4-3 అనగా ప్రాణాత్మకు ఆలోచనాది చిదంశను నిరాకరించారన్నమాట.

ఉపనిషత్తులో ప్రాణవాదం కౌషీతకం (II -I) (II-2) (III -8) IV -20) లోను, ఛాందోగ్యంలో (IV. 10 - 5) (V-. 3 - 2) భాగాలలోను, బృహదారణ్యకంలో ఉద్దాలకుని ద్వారా (-V - I – 2) లోను, ఖండితమై (V-13,1) భాగం లోను గోచరిస్తుంది. పేర్ల పట్టిక కూర్చునలెనంటే సువపీర మాండుకేయ, స్థవిర శాకల్య, మహీదాస, హ్రస్వమాండుకేయ, కౌంతారవ్య, ప్రతార్దన, అజాతశత్రు, ఉద్దాలక, రైక్య, ఉద్దాలకులు – వీరు ప్రాణాత్మవాదులు.

ప్రాణ, ప్రజ్ఞలమధ్య ఘర్షణను ఐతరేయం, మూడో ఆరణ్యకం చిత్రించింది. బాధ్వ, శాండిల్యులు ప్రజ్ఞానాత్మ వాదులు. 'ప్రజ్ఞానాత్మ' అన్నశబ్దం చిదాత్మకు బదులుగా తత్పూర్వం ప్రయోగంలో వుండేది. ఐతరేయోపనిషత్తులోని అంతిమాధ్యాయం యొక్క ప్రతిపాదన సర్వం ప్రజ్ఞాత్మవాదమే. బృహదారణ్యకంలో యాజ్ఞవల్క్యవాణిలో మళ్ళీ యీవాదం కిరీటం తొడుక్కుంది.

ఐతరేయ ఉపనిషత్తులో చివరి అధ్యాయం ఎత్తుకోలే – అసలు 'ఆత్మఅని మనం దేనిని పిలుస్తాం ? అదేమిటి?' అనే

పూర్వకాలిక మీమాంసా ప్రస్తావనలో వున్నది. సమాధానంగా యీశ్లోకం చూపబడింది.

"సర్వం తత్ ప్రజ్ఞానేత్రం ప్రజ్ఞానే ప్రతిష్ఠితమ్,
ప్రజ్ఞానేత్రో లోకః ప్రజ్ఞాప్రతిష్ఠా'
"ప్రజ్ఞానం బ్రహ్మ స ఏతేన ప్రజ్ఞానాత్మనాఽస్మాల్లో
కాత్."

జ్ఞానరూపంలోనే తద్వారానే యీలోకాన్ని తెల్సుకోవాల్సి వున్నదన్నది జ్ఞానానికి. చైతన్యానికి స్వతంత్రమైన అస్తిత్వం వుందనడానికి కారణంగా యీనాటికీ వాడుకలో వున్నది.

మూడో అరణ్యకంలో ప్రాణవాద, ప్రజ్ఞానవాదాలకు గల సూక్ష్మతారతమ్యం చూడవలసినది.

"ప్రాణో వంశ ఇతి స్థవిరః శాకల్యః"—
'తద్యథా శాలా వంశే సర్వే ఽ న్యేవంశాః
సమాహితః
స్యాదేవ మస్మిన్ ప్రాణో చక్షుః శ్రోత్రమ్ మనో
వాగింద్రియాణి శరీరం. సర్వఆత్మా సమాహితః'—
III- 2, 1, ఐ. ఆ.

చక్షుః శ్రోత్రమనోవాక్కుల మిశ్రమము – సశరీరము అయినది ఆత్మ.

"చత్వారః పురుషా ఇతి బాధ్వః'—
'శరీర పురుష ఇతి యమహోచామ సయ ఏవా యమ్

దైహిక ఆత్మా తస్యయో౽యమ్ అశరీరః
ప్రజ్ఞాత్మా సరసః''—III-2, 3 ఐ. ఆ.

బాధ్వుడు చెప్పే ప్రజ్ఞాత్మ 'అశరీరి' అయినా, మళ్లీ పైనంటి సమ్మిశ్రమమేనని లోగడే చూశాము. మిశ్రమములుగా చెప్పడంలో రెండు దృక్పథాలకు అంగీకారముంది. కాగా, అశరీర, సశరీరాలనిపించు కోవడంలోనూ, ప్రాణ ప్రజ్ఞలు కావడంలోనూ విభేదిస్తున్నాయి. అశరీర స్వభావంకూడా సత్కార్య దృష్టితో ద్రవ్యమయ విషయనే అవుతోంది. అందుచేత మూలిక భేదం ప్రాణ, ప్రజ్ఞలమధ్యనే వుంది. ప్రాణవాదం చిదంశను మనస్సుకు కేటాయించి, తాను జడీయమనుకొన్నది. ప్రజ్ఞాత్మ చేతనాంశను సర్వకాల సర్వావస్థలలోను విడనాడనంది. ద్రవ్యమయ విషయంనుండి భావనా విషయంగా పరివర్తన పొందేపట్ల యిదొకరూపం.

నూతనంగా తలయెత్తిన ప్రజ్ఞా నాత్మవాదంలో కొంత పట్టువుందని తేలింది. చిదంశను లోపించనీయడం లోటుగా కానవచ్చింది. ప్రాణాత్మవాదం దాని వాదనను తనలో యిముడ్చుకో దలచింది. ఇటువంటి యత్నంలో పేర్కొన వలసిన తత్త్వదేశికులు ప్రతార్దన, అజాతశత్రు మహారాజులు. భావన, చైతన్యం, ప్రజ్ఞ అన్నంతవరకు ప్రాకృతికము, నశ్వరము అయిన మనస్సుయొక్క ధర్మాలన్న వాటిని తెచ్చి ప్రాణం యొక్క ధర్మాలలో వొకటిగనో, ప్రాణంలో అంతర్భూతమైన వొంశ అనో కొత్తతీర్మానం చేసుకోవలసివచ్చింది. అజాతశత్రువు ఒరలోని కత్తివలె, అరణిలోని అగ్నివలె ప్రజ్ఞానం ప్రాణంలో అంతర్నిహితమైవుందన్నాడు కౌషీతకంలో (IV-20).

సమస్య అంతటితో పరిష్కారమైపోయింది. సుషుప్తిలో కూడా శ్వాసకార్యం వుంటున్నందున, మరణ మాసన్నమయ్యే గడియల్లో మున్ముందుగా జ్ఞానకార్యం, మానసిక వ్యాపారం సర్వం నిల్చిపోయి, కడవరకు మాత్రం శ్వాసక్రియ జరుగుతూ వుండడం వలన ప్రాణమే ఆత్మ అని సాక్ష్యాధారాలతో వాదించిన ప్రతార్దనుడు ప్రజ్ఞానం కూడా ప్రాణం యొక్క ధర్మాలలో వొకటి అన్నాడు. ఉద్దాలకుడు మరోవిధంగా ముగించాడు. ప్రాణం, మనస్సులకు సంధానం కుదిర్చాడు. ప్రాణం మనస్సుకు ఆయతనం, ఉపాశ్రయం; మనస్సు ప్రాణానికి త్రాడుతో కట్టివేయబడిన పిట్ట అని ఉపమానం చెప్పాడు, ఉద్దాలకుడు. ఈ వాదనలను యాజ్ఞవల్క్య బృహదారణ్యకంలో (IV-4-45) తిరగవేసి తోడిగాడు. ప్రజ్ఞానాత్మవాదాన్ని పైకితెచ్చాడు. ప్రాణం వాహనం, వాహనాన్ని అధిరోహించిన రౌతు ప్రజ్ఞానం పొమ్మన్నాడు. యాజ్ఞవల్క్య కూడా ప్రాణాన్ని పూర్తిగా తిరస్కరించలేకపోయాడు ఇంతకూ ప్రజ్ఞాత్మను మిశ్రమం గాకుండా మార్చలేక పోయాడు. "చక్షువు, శ్రోత్రమ్ భూమి, నీరు, వాయువు, ఆకాశం, తేజస్సు, తేజస్సుకానిది; వాంఛ, అవాంఛ; కోపం, కోపంకానిది; ధర్మం, అధర్మం'- అన్న యీ జాబితా దినుసులన్నీ సమ్మిళితమై ఆత్మగా తీరినాయట. ఇంకా 'ప్రతి దాని'తోనూ ఆత్మ చేయబడి వుందట. ఇందులో పంచభూతాలు కూడా మిశ్రమునందే వున్నాయన్న మాట.

ఇటువంటి పరివర్తనారూపాలు బౌద్ధసాహిత్యంలో బ్రహ్మజాలసుత్తాలో కూడా కానవస్తాయి. మరణానంతరం ఆత్మ ప్రజ్ఞానమయంగా (సంజ్ఞ)- వుంటుందన్న వారిలో కూడా

కొందరా ప్రజ్ఞాత్మకు రూపం వుందంటారు. కొందరది పరిమిత మైనది (Finite) గా వుంటుందన్నారు. కొందరు దాని చైతన్యం మితంగా వుంటుందన్నారు. జడాత్మను రూపరహితం (అమూర్తం) అనేవారు; అనంతం, అపరిమేయం అనేవారు కూడా వున్నారట. ఆత్మకనేక స్థాయిలను వూహించడం కూడా యీ సంధికాల లక్షణంగానే గ్రహించవచ్చును. ప్రోష్ఠపాదుడనే సంచారక తాత్త్వికుడు స్థాయీత్రయాన్ని సంభావించాడు. (1) ఓలారిక (భూతాత్మ-స్థూల gross) ఆత్మ (2) మనోమయాత్మ (3) అరూప లేక సంజ్ఞామయాత్మ (Dialogues of Buddha, II - pages 244 - 264) అదే విధంగా తైత్తిరీయంలో స్థాయీపంచకాన్ని ప్రతిపాదించారు.

సంపూర్ణ భావవాదాన్ని సర్వాంగీణంగా అందుకోలేకుండా ప్రజ్ఞాత్మగా తేలి, రూపం, పరిమాణం, స్థావరం, స్థలం మున్నైన భౌతిక లక్షణాలను కల్గివుంటూ సంభావితంగావడమే ఉపనిషత్సాహిత్యంలో సర్వసాధారణంగా చూస్తాము. అణువంతని, యవధాన్య మంతని, అంగుష్ఠమంతని, దశాంగుళ ప్రమాణమని ఏకాలత లెవ్వరు చెప్పినా; పుండరీకమని, జ్యోతి అని, పురుషుడని తదితరా కృతులేవి చెప్పినా, స్థావరం హృదయమని చెప్పినా ఇవన్నీ భౌతిక లక్షణాలే. ఇటువంటి ఆత్మ వర్ణనలే వుపనిషత్తులలో మెండు. ఇక ఆత్మ విషయంలో సమగ్ర భావవాదానికి ఆకృతి కల్పించినది సాంఖ్యులు. చైతన్యాశ్రయం కాదని,

ఒక వేపున భావవాదం యిలా కాకలుదీరి వస్తుంటే రెండో వేపున గట్టిభౌతిక వాదం ఆత్మపరంగా తయారవుతూ వచ్చింది. భావవాదపరమైన ఆత్మభావనకు ప్రతిద్వమూ రులన

దగిన మహీదాస, యాజ్ఞవల్క్యులు ఉభయులూ శుద్ధభౌతిక వాద రూపంలో ఆత్మను నిర్వచించడంకూడా వాస్తవనే. మహీదాసు ఐతరేయ, "పృథీవీవాయురా కాశ ఆపో జ్యోతీంషీత్యేషవా ఆత్మోత్మకమ్ పంచవిధమ్" అన్నాడు. 'ఆత్మపంచ భూతాత్మకం; ఆ ఆత్మనుండే సర్వం వ్యుత్థితమై, ఆ ఆత్మలోనే లీనమవుతోంది' అన్నాడు (II-3.1) అనంతం నిరవధికమైన 'విజ్ఞానఘనం' పంచభూతాలలో నుండే వ్యుత్థితమై, వాటిలోనే నశిస్తుంది. (తాన్యేవాను వినశ్యతి) మరణానంతరం చైతన్యం వుండదు (న ప్రేత్యసంజ్ఞాఽస్తి) అని యాజ్ఞవల్క్య బృహదారణ్యకంలోనే సెలవిచ్చారు. బ్రహ్మజాల సుత్తాలో మరణానంతరం ఆత్మజడమై వుంటుందని (అరోగి అత్తా), అది మూర్తిమంతమని, పరిమితమైనదని ఒకరాశి తత్త్వవాదన లున్నాయని వచింపబడింది. ఆత్మ, దేహం మౌలికంగా వేరని, ఆత్మ చిద్రూపమై, కర్మకల్మషమంటనిదై, అసంగమై, సాక్షిమాత్రమై నెలకొన్న కొలందీ, రెండోవేపున వ్యతిరేక దిశలో దేహానితో ఆత్మకు గరిష్ఠసంపర్కమును కూర్చే రీతులు పెచ్చరిల్లి కడకు దేహమే ఆత్మగాని, భిన్నంగాదనే చరమస్థాయి వాదన ఆకృతి వహించింది అసగా ఆత్మకు వేరేవునికి పోయింది. ఆత్మకు మరణం సంఘటిల్లింది. వాటికావిధంగా స్వచ్ఛతమ భౌతికవాదం ఉన్నతస్థాయికంగా వెల్వడింది. భావవాదంకూడా క్రమశిక్షించిన రాగంలో వడి జగన్మూల ద్రవ్యమే సచ్చిదానందమై, ఆత్మకు పరమాత్మయై వెలసి వైయక్తికాత్మను కాస్తా కడుపున బెట్టుకొని నీళ్ళు పోసుకుంది. వైయక్తికాత్మమిథ్యగా తేలింది. ఆ అర్థంలోకూడా ఆత్మకు మరణప్రాప్తే జరిగింది. స్థూలంగా ఆత్మకథ యిది.

శంకరాద్వైతం

1. భాష్య విధానం

ప్రకృతిలో సామాన్యాంశ కెంత స్థానముందో, విశేషాంశకు కూడా అంతేస్థానం వుంది. రెండూ సమ సత్యాలే. ప్రత్యేకత లేకుండా సామాన్యాంశ లేదు. అవి రెండూ అన్యోన్యాపేక్ష్యాలు. ఇందులో ఏ అంశను వుపేక్షించినా, అజలోకి గైకొనక పోయినా సమగ్రతకు భంగం వాటిల్లుతుంది; పాక్షిక సత్యమే కాగల్గుతుంది. అనుకోకుండా అప్పుడే తత్వచర్చలో పడుతున్నాము. అందులోనూ పరామర్శించబోయేది అద్వైత వేదాంతాన్ని. అందుకని ముందే విస్పష్టమైన వివాదంతో విషయ ప్రారంభం చెయ్యడ మెందుకు? మరోవిధంగా ప్రస్తావన చేయొచ్చు.

వ్యక్తిత్వం మేధోధర్మం. మేధస్సుపై అంతస్తులలో అడుగుమోపేకొలదీ మానవునిలో అవ్యాకృతంగా, ఛాయగా దాగుండే స్వయంవ్యక్తి పూర్ణబింబంగా, ప్రస్ఫుటంగా అభివ్యక్తి పొందుతుంది. నిలువెల్ల మెదడు ప్రవహించే మహా మేధావుల కది నిసర్గశోభ. మేధావిమ్మన్యుల కదొక పెట్టు ముస్తాబు. అది వారు కనుపాపలా కాపాడుకునే తాపత్రయంలోపడి వెగటు కలిగిస్తారు. వ్యక్తిత్వం కళాతపస్వికి పొందిన వరమయితే, తత్వవేత్తకది అందుకోమని వచ్చిన కాన్క. అతనిది వ్యక్తివైభవం.

వ్యక్తిముద్ర పడగూడదని, వ్యక్తి నీడ ఆరరాదని అతిభద్రత నుపలక్షించేవి మతం, విజ్ఞానశాస్త్రాలు. విజ్ఞానశాస్త్ర ఫలితాలను ఆహార పానీయాల్లుగా సేవించి జీవిక సాగించే తత్వ

శాస్త్రం చరిత్రలో చాలా యిటీవలిది. భారతదేశం దానినింకా ఆకళింపు జేసుకోలేదు. ఇక వుపనిషత్తులనాడు దీని వూసెక్క డుంటుంది? నాడున్నదంతా వూహాప్రధానమైన తత్వచింతనే. మరి వూహ అంటే నటువంటి వ్యక్తిత్వం ఆకాశంలో అంతంతై ఎదిగిపోయేందుకు అనుకూల వాతావరణమన్నమాట. అటు వంటప్పుడు ఆ వూహాత్మక తత్త్వచింతన (Speculative Philosophy) లో వ్యక్తిని మెసలనివ్వకుండా, అడికట్టి అంత ర్ధానం గావిస్తుంటే సత్యాన్వేషణే మాయమవుతుంటుంది. ఉపనిషత్తులోని అన్ని ప్రకరణాలు జీరలేని గొంతుకలో ఒకే మాట నుచ్చరిస్తున్నాయనడంలో వూయనోక, అన్ని వుపనిష త్తులూ కలిసి బృందగానంలో వరసగా నిలబడి వొకే పల్లవిని ఆలపిస్తున్నాయంటే న్యాయం, నిజంకాదనుకోవడం సహజం.

కాని వేదాంతశాఖ అటువంటి అన్యాయానికే వొడి కట్టింది. ఆశాఖలో పలుతరహాల ద్వైతాద్వైతం, రకరకాల అద్వైతం, కడకు ద్వైతంకూడా వున్నాయి. ఇన్ని కోవలూ వుపనిషత్తులన్నీ యీమూలనుండి ఆమూలవరకు దేనికదే మమ్మల్నే సమర్థిస్తున్నాయంటాయి అనగా వుపనిషత్తులలోని తత్త్వవేత్తల వ్యక్తిత్వాలు జానగారి పోవాలన్నమాట. పూర్వుల వ్యక్తిత్వాలను తెరమరుగుకు త్రొక్కివేసే సాంకే తిక విధానమే భాష్యపద్ధతి. అనగా, అక్షరాలను మార్చ కుండా అర్థాలను మార్చి తమ అభిమతాన్ని ప్రాచీనత, సంప్ర దాయం పేర చెలామణీ చేసే సాధనవిశేషం.

స్థూలరూపంలో వొకానొకటి యుగభావంగా, యుగ ధర్మంగా ప్రాచుర్యం వహిస్తుంటుంది. అయినంతమాత్రాన

ఆకాలంలో అందరు ప్రవక్తలు, చింతనాపరులు వొకేవొక్క భావాన్ని వేర్వేరు మాటల్లో పునశ్చరణ చేస్తారంటేమాత్రం సమంజసంగా వుండదు. ఒకొక్క యుగంలో భిన్న దృక్పథాలల్లో తుల్యభావాలంటూ కొన్ని వుండడం కద్దు. వాటిని వ్యస్తంచేసి చూపి ప్రాముఖ్యం యివ్వవచ్చు. కాని భాష్యపద్ధతి యీకర్తవ్యాన్ని నెరవేర్చడానికి పూనుకొన్నదిగాదు. కాని అది అటువంటి భావతుల్యతలను ఆధారంచేసుకొని ఏదోవొక అభిప్రాయాన్ని అన్నింటిమీదా పులమడానికి మాత్రం వుద్యమించింది.*

ఉపనిషత్తులలోని తత్త్వవేత్తలంతా ఏకాభిప్రాయాన్ని వెలిబుచ్చారని చెప్పడమే 'వేదాంతసూత్రం' పుట్టుకకు కారణం. దానికి కర్త బాదరాయణుడు. వుపనిషత్తులలో ఏకాభిప్రాయ ముందని బయల్దేరిన వారిలో ఈయన మొదటివాడు గాడు. ఆయనకుముందు అనేకులున్నారని ఆయనవల్లనే తెలుస్తుంది. ఆశ్మరథ్యుడు, ఔడులోమి, కాశకృత్స్నుడు, కార్ష్ణాజిని, బాదరి అన్నవారుకూడా బాదరాయణునివలెనే సూత్రకర్తలై యున్నారు. వారి రచనలు కాలగర్భంలో కలిసిపోయాయి. అల్పాక్షరాలలో సర్వవాదాల సారాన్ని సమగ్రంగా అసందిగ్ధంగా యిముడ్చగలమని శపథం పూనినదే.

---

* 'సోషలిజం'. నేడు యుగభావం. కాని 'సోషలిజం'యొక్క నిర్వచనాలు, లక్ష్యాలు విభిన్నంగా వుంటున్నాయి. అలాగే నాడు తత్త్వగవేషణలో బ్రహ్మపదార్థమటువంటి భావన. పలువురకది పలువిధాలుగా భావించబడింది.

సూత్రరూపం. అల్పాక్షరాలను పాటించాయేగాని అసందిగ్ధతను ఆనవాలుకుకూడా సాధించలేకపోయాయి. అందువల్ల లక్ష్యమే విఫలమయ్యింది.*

ఇక తర్వాతకాలంలో సూత్రాలకు, వుపనిషత్తులకు వాక్యాలు, వృత్తులు, కారికలు, కడకు భాష్యాలు వెలువడ్డాయి. సూత్రకర్తలవలెనే వుపనిష దర్థాన్ని యథాతథంగా వొకచోట స్పష్టంగా క్రోడీకరించడం మినహా స్వీయభావాలను చొప్పించటమనే 'పాపానికి' వొడికట్టుకోవడం మా ప్రయత్నం కాదనిమాత్రం యివీ చెప్పాయి. కాని, వారనుకోని ఫలితాలే కలిగాయి; అదంతా అజ్ఞాతంగానే అనుకోకుండానే జరిగిందంటే నమ్మకం కలగనేరదు. 'వేదాంత సూత్రా'లకు వుపవర్ష, బోధాయనులు వృత్తులు వ్రాశారని ద్రమిడ, టంకాచార్యులు భాష్యాలువ్రాశారని తెలుస్తోంది. బృహదారణ్యకోపనిషత్తుకు 'భర్తృప్రపంచ' మనే ఆయన భాష్యాన్ని, మాండూక్యాని గౌడపాదులు కారికలను వ్రాశారు సుందరపాండ్య, గుహదేవ భారుచి, బ్రహ్మదత్తులపేర్లు కూడా ఈ సంప్రదాయంలో విని వస్తున్నాయి. అందుచే భాష్య పద్ధతి ఆనాటి యుగలక్షణ

*అధికరణ విభాగంలోగాని, ఏది పూర్వపక్షసూత్రమో ఏది సిద్ధాంత సూత్రమో నిశ్చయించడంలోగాని, ఏయే వుపనిషత్తులకు, స్మృతులకు సూత్రం క్రోడీకరణమో నిర్దేశించడంలోగాని ఒక సంప్రదాయము, నిశ్చయములేదు. ఒక సూత్రమే రెండుగా తెగగలదు. విభిన్నార్థాలు ఇవ్వగలదు. సూత్ర సాహిత్యానికి సంప్రదాయం ప్రాణం. కాని అది ఎలా నశించిందో నశించింది. దానితో వేదాంతసూత్రం అడిగిన అర్థమిచ్చే కామధేనువయ్యింది.

మనడం అతిశయోక్తి కానేరదు. కాగా, శంకరుడా సాంప్ర దాయకాభ్యాసానికి వారసుడు; కాకుంటే తలయొగ్గవలసిన వాడు అవుతున్నాడు.

భాష్యకర్తలయితే ప్రవాహణజైవాలి, అశ్వపతి, అజాతశత్రు, చిత్రగార్గ్యాయన ప్రతార్దన, యాజ్ఞవల్క్య, రైక్వ, వుద్దాలక, గౌతములవంటి మహామహులవ్యక్తిత్వాలను (వారి ప్రత్యేక భావశ్రేణిని గుర్తుకు రానివ్వకుండా) మైనపు బొమ్మలమాదిరిగా కరిగించివేసి వొకేవొకముద్దగా చేయగల్గారు. కాని తమ తమ శాఖలలో ఉపశాఖలను, ప్రత్యేక భావాలనూ మాత్రంతలెత్తే అవకాశం కలుగకుండా చేయలేకపోయారు. నిజా నికిభాష్యపద్ధతి మత తత్వానికి చెందినది. అయినామేధోవ్యక్తిత్వాన్ని చెరిపివేయడం ఎవరితరం? శంకరుడు గీచిన గిరి దాటకుండా ఆయన అనుయాయులు నిలవలేదు. ఆయన శిష్యులు వుప శాఖలు నెలకొల్పారు. మండనమిశ్రుడు, సురేశ్వరుడు, పద్మ పాదుడు అన్నవారు ముగ్గురూ శంకరునిశిష్యులే. గురుమరణంతో వారు ముగ్గురూ మూడుత్రోవలు త్రొక్కారు. ఆతర్వాత మరికొంతకాలానికి 'వాచస్పతి' నాలుగో త్రోవొకటి తీశాడు. ♦ దీనివల్ల మతరూపం పొందిన అద్వైతం సైతం వ్యక్తిత్వాలను - ఆయా తత్వజ్ఞుల స్వతంత్ర భావనను అరికట్టజాలక పోయిందని తేలింది. ఇక నిటువంటి పూర్వాపరాలతో శంకరభాష్యం మాతృకలకు ప్రతినిధి కాగల్గుతుందని ఆశించడం అనవసరం.

♦ ఈ వుపశాఖల అభిప్రాయాలు ప్రస్తావనామాత్రంగా ముందు మాయావాద పరామర్శలో వస్తాయి.

అది గీటురాయిగా దాని మంచిచెడ్డలను నిర్ణయించడం నిరర్థకం. అది మతావేశపరులపని. సాంప్రదాయానికి అధికారదండమప్పగించేవారికి దాన్ని విడుద్దాం.

అసలు వుపనిషద్యుగం వొక తిరుగుబాటుయుగం. గొడ్డుబోయిన యజ్ఞకర్మతంత్రంపై కచ్చగట్టినకాలం. మేధస్సు ఆనాడు కళ్లెంలేని గుర్రం. మేధోబలంకొద్ది ఎంతదూరంగా ఎంత విశృంఖలంగా యోచించినా పట్టింపులేదు. పడికట్టులేదు. తలకొకవూహ. ఆ వూహాలో దుస్సాహసం జూలు దులిపి నిలిచింది. అదొక సృజన కల్పం. ఒక్కొక్క రొక్కొక్క భావాన్ని, కాదు కవల భావాలనుకూడా కని లోకం మొగాన పడవేశారు. కాని లోకం బిడ్డలందర్నీ సమదృష్టితో సాకడం చేతగానిది. తొలిచూలుబిడ్డ, కడగొట్టుబిడ్డ అనే విచక్షణ విడనాడలేనిది. పలు తరగతుల భౌతికవాద ప్రతిపాదనలు, అనేక చాయల అద్వైత అన్వేషణలు, ఈశ్వరవాదం, సర్వదైవాంశవాదం అన్నవన్నింటికీ వుపనిషత్తులు పురుడు పోశాయి. కాని తత్వశాస్త్రమంతా వేదాంత మనిపించుకోవలసి వచ్చింది. మళ్ళీ ఆ వేదాంతమంటే అద్వైత మనిపించుకుంటోంది.

గౌడపాదుడు - అద్వైతం

అద్వితీయ పరబ్రహ్మం-నిర్గుణ చైతన్యం అన్నది వుపనిషత్తులలో వొక ప్రతిపాదన. దానికి అద్వైతవాదంగా సమగ్రాకృతి నిచ్చినది చరిత్ర కందినంతలో గౌడపాదుడు. ఆచార్య గౌడపాదులు లేకుండా నేటి అద్వైతశాఖ లేదు. ఆయన అద్వైత సిద్ధాంత మాతృక. శంకరుడాయన వరప్రసాదం.

అద్వైత సిద్ధాంతంలో గౌడపాదునినాటి లోపాలను సరిదిద్ది నట్లుగాని, ఆయన వేసిన తర్కపునాది బీటలువారే స్థితి ఏర్ప డితే వేరొకరు నూతన తర్క సామగ్రితో నిలబెట్టిన దాఖలా గాని కనిపించదు.

'మా వుపనిషత్సాహిత్యం దేవుడు చెప్పగా విన్న శ్రుతి; అపరోక్షానుభవంయొక్క సమాచార సేకరణ. అది అపౌరుషేయం. అంతకన్నా ఆప్తవచనం మరొకటిలేదు. అందుచేత అందరం నమ్మాలి' అని నిర్బంధిస్తే మానవుని తర్కబుద్ధి, హేతుదృష్టి ఎదురు తిరుగుతుంది. పైగా, 'ఇది తత్త్వశాస్త్రం కాదు, మూఢవిశ్వాసాల కాలనాలమైన మత దృక్పథం; మతాన్ని తత్త్వవిచారంగా పులిమిపుచ్చడంమాత్రమే' అని నాలుగూ దులిపి తనదారిన తాను స్వతంత్రంగా తత్త్వ చింతనలో నిమగ్నమవుతుంది హేతుబుద్ధి. మానవుని హేతు బుద్ధిని తృప్తిపరచకుంటే కార్యం తీరదని గ్రహించినవాడు గౌడపాదుడు. అందుచే వేదాన్ని నమ్మమనేకన్నా వేదాన్ని నచ్చజెప్ప బూనుకున్నాడు. అనగా అద్వైతానికి తార్కికోప పత్తి కల్పించ బూనుకున్నాడు. అతీంద్రియ విషయముందని ఇంద్రియ గమ్యమైన తర్కం నిరూపిస్తుంది, వేదంలో తర్క ముంది అన్నాడు. ప్రత్యక్షానుమాన ప్రమా ణాలను పురస్కరించుకునే, మరొక ప్రమాణం వుందని వేదం నిర్ణయిస్తోంది. అది 'అపరోక్షానుభవం.' (Intuition). దానికీ ఇంద్రియప్రమాణాలకూ తగాదాలేదు. దేనిపని దానిదే. వొకదానితో వొకటి జోక్యం కల్పించుకోవు. అందుచే వేదంలో ప్రత్యక్షతరం పరమ ప్రమాణంకాదు. తర్కసమ్మతమైన వేద

భాగమే గ్రాహ్యం. యుక్తియుక్తం కాని దానినితీసి తుంగలో తొక్కొచ్చు. అంతమాట వేదవిశ్వాసువుల్ని నొప్పిస్తే, ఆ భాగాలు గౌణం, వర్ణనలు మాత్రమేనని సున్నితంగా చెప్పొచ్చు. దీనినే "నిశ్చితమ్ యుక్తి యుక్తంచ యత్తద్భవతి నేతరమ్" అని కారికలలో అద్వైత ప్రకరణంలో (III-23) చెప్పాడు. వేద విశ్వాసమున్నవారికి వేద ప్రమాణంతోనూ, తర్కబుద్ధులకు తర్కసహాంగానూ, సవ్యసాచిత్వంతో పని నిర్వహించాడు. ఆయన మాండూక్యకారికలను నాలుగు అధ్యాయాలుగా విభజించాడు. తొలిప్రకరణంపేరు ఆగమప్రకరణం. అందులో మాండూక్యాగమార్థాన్ని వివరించాడు. ఈ ప్రకరణంలోని వుపనిషదర్థాన్ని తక్కిన మూడు ప్రకరణాలలోను తర్కరీత్యా సమర్థించి నిరూపించడం ఆ పుస్తకంలోని పథకం. వైతథ్య ప్రకరణంలో నానాత్వమంతా సత్యమనుకోవడానికి వీలులేదని, అద్వైతప్రకరణంలో నిర్గుణ చైతన్యమే ఏకసత్యమని, 'అలాత శాంతి' లో పరమత ఖండనం – ఇదంతా తర్క సహాయంతో జరిపాడు. [ఈ అభిప్రాయం శంకరుడే కారికాభాష్యంలో నాలుగో ప్రకరణం ఆరంభ వాక్యాలలో తెలిపాడు.]

మాయావాదం శంకరాద్వైతంయొక్క ప్రత్యేకత అని ప్రతీతి. అదే ఆయన్ను లోకం ప్రచ్ఛన్నబౌద్ధు డనడానికి కారణభూత మయ్యింది. మహాయానబౌద్ధంనుండి వేదాంతశాఖలోకి తొట్టతొలిసారిగా మాయావాదాన్ని చొప్పించినవాడు, ♦ ఆ

♦ భర్తృహరికికూడా ఇందులో పాలుంది. జగత్తును బ్రహ్మవివర్త మన్నాడు. వుపనిషత్తులయొక్క సహజ పరిణామంగా మాయావాదం

మాయావాదానికి వుపనిషత్తులలోగల ఆధారాలను ప్రయాస పడి చూపి హిందూఛాందసాన్ని తృప్తిపరచదలచినవాడు గౌడ పాదుడే. [సంఘాతాః స్వప్నవత్ సర్వే ఆత్మమాయయా విస ర్జితాః' (III - 10), "అనిశ్చితా యథా రజ్జు రంధకారే వికల్పితా, సర్పధారాదిభి ర్భావై స్తద్వదాతా వికల్పితః, "స్వప్నమాయే యథాదృష్టే గంధర్వనగరం యథా, తథా విశ్వ మిదం దృష్టం వేదాంతేషు విచక్షణైః" - II-17, 31 కారికలు.] ఈకారికలను పరిశీలించినట్లయితే శంకరుని వేదాంత సూత్ర భాష్యావతారికలోనే అధ్యాస భాష్యమంతా గౌడపా దుని పైకారికల ప్రతిధ్వని అని తెల్సుకోవడం కష్టం గాదు. వివర్తవాదంలోని భ్రాంతి అనుభవాల్ని, ఇంద్రజాలంలోని గంధర్వ నగరాల్ని, జాగ్రదవస్థలో అనుభూతమయ్యే బాహ్యప్ర పంచం పరమార్థ సత్యం కాదని చక్కగా చూపగల 'మాయా హస్తి' దృష్టాంతాన్ని (4-44), స్వప్నానుభవాన్నిగూర్చి కా వాల్సిన తర్కసామగ్రిని ఆయన శంకరునికి అప్పగింత పెట్టి వెళ్ళాడనిపిస్తుంది. త్రాడును పాముగా భ్రాంతి చెందుతున్నా మంటే, త్రాడు ప్రత్యక్షంగా మనకళ్ళముందుంటోంది. కాని, పరబ్రహ్మం ప్రత్యక్షం కానందున అందులో జగత్తు వుందని భ్రాంతిపడడం సంభవం కాదన్న దొక ఆక్షేపణ. దానికి శంకరు నికి ముందే ఆయన జవాబిచ్చాడు. ఆకాశం కళ్ళకు కనిపిం

రూపొందే వీలుండవచ్చునేమోగాని, మహాయాన బౌద్ధంతో సంపర్కం గాని, పరిచయంగాని వున్న అద్వైతాచార్యులే మాయావాదానికి కర్త లయ్యారు. భర్తృహరికా సంబంధం అధికం. అందుచే మాయావాదం వేదాంత శాఖలో ప్రవేశించడానికి బౌద్ధం స్పష్టంగా తోడ్పడింది.

పడు. అయినా దానిలో మాలిన్యాన్ని, నీలిమను ఆరోపిస్తు న్నాం. అలాగే పరబ్రహ్మంలోనూ సంభవనే అన్నాడు. ("యథాభవతి బాలానాం గగనం మలినమ్ మలైః, తథా భవత్యబుద్ధానా మాత్మాఽపి మలినోమలైః" - III - 8)శంక రుడు అధ్యాసభాష్యంలో ఇందులోని శబ్దాలనుసైతం గైకొని యిదే సమాధానం యిచ్చాడు. జీవాత్మ పరమాత్మలకు ఐక్య తను చెప్పడానికి 'మహాకాశం – ఘటాకాశం' అనే దృష్టాం తాన్నే ఈనాటికీ అద్వైతం వాడుకోవల్సివుంది. లాక్షణికమైన యీవుదాహరణను 'అద్వైతప్రకరణం' లో (3 – 7) కారిక లలో గౌడపాదుడు చక్కగా నిర్వహించాడు.

తర్కంతోపాటు అద్వైత భాష్యపద్ధతికి కూడా దారి చూపాడు. ప్రధాన విషయాలను స్వయంగా సాధించిచూపాడు. ఉపనిషత్తులలో సృష్టివాదంతోపాటు సృష్టివాద నిరసనకూడా వుందన్నాడు. ఈశావాస్యంలో 'సంభూతిని ఆరాధించేవారు విశేషమైన అంధకారంలో ప్రవేశిస్తార'ని వుంది. సంభూతి అనగా హిరణ్యగర్భుడు – జగదుత్పత్తిలో అతడే మొదటివాడు. అందుచే, యీ వాక్యంద్వారా సృష్టి వాదాన్ని శ్రుతినిరసిస్తోం దన్నాడు. (III - 25). అసలు మాయావాదం శ్రుతిలో వుం దంటూ, 'ఇంద్రో మాయాభిఃపురు రూపమీయతే' అన్న ఋగ్వేదవాక్యం బృహదారణ్యకంలో ప్రస్తావించిన దాన్నిపట్టు కుని ఎత్తిచూపాడు ('నేహనానేతిచాఽఽమ్నాయాదింద్రో మాయాభిరిత్యపి'– III - 24), ఇందులోనే 'నేహనానాస్తి కించన' ('ఆత్మలో నానాత్వ మెంతమాత్రములేదు) అన్న కాఠక వాక్యాన్ని, 'నేతి నేతి' వర్ణనను ఎత్తి (III - 26) నిర్గుణ

బ్రహ్మాన్ని, మృత్తికాయః పిండాలను విస్ఫులింగాలు అంతి మంగా ఆత్మతో ఏకత్వాన్ని బోధించడానికి (III - 15) తెచ్చిన దృష్టాంతాలేనని భేదాభేదాన్ని నిరసించాడు. వర్ణాశ్రమ ధర్మాలు శ్రుతి చెప్పిందంటే అదంతా వ్యావహారిక దృష్టితోనే గాని పారమార్థిక సత్యస్థాయిలోగాదు; పైగా అటువంటి భాగాలు కర్మకాండకు చెందిన భాగాల్లో వున్నాయిగాని, అసలు వుపనిషదుపదేశ భాగాల్లో లేవని చూపాడు.

నిర్గుణబ్రహ్మ, జీవబ్రహ్మైక్యం, జగన్మిథ్యాత్వం, జ్ఞాన యోగం (అస్పర్శయోగం), జ్ఞాని ముక్తరూపుడు – ఇవి అద్వైతంలోని హంశాలు. ఇవన్నీ గౌడపాదుడు సాధించాడు. వీటన్నింటినీ శ్రుతిపేర చెప్పడానికి వలసిన 'టెక్నిక్' అద్వైత భాష్యంలో మెలకువలు చూపాడు. పారమార్థిక వ్యావహారిక సత్యాలన్న విభజన తెచ్చాడు. కార్యకారణత్వం హేతు సమ్మతంగాదని వితర్కించాడు.

ఆ విధంగా గౌడపాదుడు అద్వైతానికి వలసిన హంగులన్నీ ఏర్పరచాడు. గౌడపాదుని శిష్యుడు గోవిందుడు. గోవిందుని శిష్యుడు శంకరనంబూద్రి. గురుపరంపరాగతమైన గౌడపాదీయాద్వైతాన్ని కరతలామలకం చేసుకున్నాడు. అది నర రాన జీర్ణించింది. గౌడపాదుని సిద్ధాంతము ప్రజ్ఞానంతోని ందింది. అందు కాయన అదృష్టవంతుడు. గౌడపాదీయాద్వైతాన్ని వాద ప్రతివాదాలలో నెగ్గించి ప్రాచుర్యంలోకి తెచ్చాడు. గౌడపాదుడు బదరికావనం దాటలేదు. శంకరుడు కాలడి మొదలు కాశ్మీరువరకు కాలినడకన ప్రచారంచేసి విజయుడయ్యాడు. అద్వైత భాష్యానికి మార్గదర్శనం పరమ గురువు

ద్వారా లభించింది. ఆగమ ప్రకరణం, అద్వైత ప్రకరణం
అందుకు నమూనాలు. ఆ వరవడిలో భాష్యసాహిత్యం కుప్ప
తెప్పలుగా సృజించాడు. శంకరుడు గౌడపాదుని స్థానాన్ని
చక్కగా గుర్తించాడు. ఇలా చెప్పాడు: "సర్వవేదాంత
శాస్త్రతత్వార్థసారము కారికాసహితమైన (మాండూక్య) ఉప
నిషత్తులోనే వుంది." అంతకుముందే అద్వైతానికి మాండూ
క్యోపనిషత్తొకటేచాలని చెప్పింది 'ముక్తికోపనిషత్తు.' దానికితోడు
కారిక జోడించబడింది; దానితో శంకరుని తత్త్వబుభుత్సు చల్ల
డింది. గౌడపాదీయాద్వైతాన్ని సూత్ర, గీతాసమ్మతమని చూప
బూనుకున్నాడు. కారికలకుకూడా భాష్యం వ్రాశాడు. ఉపనిష
త్తులకు, సూత్రాలకు, గీతకు కాక మిగిలి దురొకదానికిభాష్యం
చెప్పిందల్లా వొక్క కారికకుమాత్రమే. అంటే శంకరునిదృష్టిలో
దాని కెంత ప్రాధాన్య ముందో తెలుస్తుంది. మాండూక్య కారి
కాభాష్యరచన వేదాంతసూత్ర భాష్యానికన్నా ముందటిది కాక
-పోవచ్చుగాని, కారికల నప్పటికే అధ్యయనం చేశాడన్న నిద
ర్శనం వుంది. సూత్రభాష్యమే అందుకు సాక్ష్యం. వే. సూ
లలో రెండో అధ్యాయంలో ప్రథమ పాదంలో 9వ సూత్రా
నికి వ్రాసిన భాష్యంలో "వేదాంతార్థ సంప్రదాయ విదులైన
ఆచార్యులు" గౌడపాదులు "అనాది మాయయా సుప్తో
యదా జీవః ప్రబుద్ధ్యతే" "అజ మనిద్ర మస్వప్న మద్వైతం
బుధ్యతే తదే, (కారికలు 1-16) అన్నారని వుదాహరిం
చాడు. అందులో విశేషణరూపంలో ఆయనయెడగల గౌరవప్ర
పత్తులను వెల్లడించాడు.

ఉపనిషత్తులలోగాని (బాదరాయణుని అభేదవాదిగానే తలంచినా), వేదాంతసూత్రాలలోగాని లభించే అద్వైతంకన్నా విలక్షణమైనదానికి గౌడపాదుడు ఆచార్యుడు. నేడు అంగాంగ సంయోజ్యతతో మన కందిన అద్వైతానికి స్వరూపసిద్ధి ఆయన చేతిలోను, దాని సుస్థిర ప్రతిష్ఠాపన, వ్యుత్పత్తి శంకరుని పరం గాను జరిగింది.

వేదాంతశాఖలో మాయావాదరూపకమైన వివర్తవా దం, పరిణామవాదం అన్నవి రెండున్నాయి. పరిణామం ఆధా రంగా అనేకమైన ద్వైతాద్వైతాలు, విశిష్టాద్వైతం, శుద్ధా ద్వైతం ఆకారం వహించాయి. పరిణామదృక్పథానికి భిన్నమైన పోకడలు, ధోరణులు ఉపనిషత్తులలో వుండొచ్చుగాని, అవి వాదంగా రూపొందలేదు. అపని మహాయానబౌద్ధంయొక్క ప్రభావంలో పూర్తయింది. అదే గౌడపాదీయాద్వైతం. దీనికి వేదాంత సూత్రాలలో శంకరుడు స్థానం సంపాదించ దలచాడు. అందుకు వేదాంత సూత్రాలపై మాయావాదాద్వైతాన్ని అంటుగట్టాడు. శంకరుని సూత్రభాష్యం అతికినట్లుగా వుం టుంది. శంకరాద్వైతాన్ని సమర్థించేవారు ♦ దానిని సమ

♦ "అందరి భాష్యాలు సూత్రాలకు దర్పణంగావు. ఒక్క శంక రుణ్ణే అనడం సమంజసం కాదు." అనిమాత్రం కలపమంటారు భారతీయ అద్వైతపండితులు. (బ్రహ్మసూత్ర, By విశ్వేశ్వరానంద - రాధాకృష్ణన్, పుట 870, సం 2. ఇండియన్ ఫిలాసఫీ.) అంతేగాని సూత్రకారునితో శంకరుడు భేదించలేదన్నవారు లేరు. సూత్రకారుడు జగత్తు వాస్తవికతకు అధికస్థాన మిచ్చాడనడంలోను వీరికి తగాదాలేదు.

గ్రింపకున్నా వేదాంత శాఖలలోకల్లా శంకరాద్వైతం మరిక టాయ మానసమైనదని పేర్పుయిచ్చే పరిశోధకులుగాని అనేకుల వేదాంత సూత్రాలకన్నా శంకరుడు వుపనిషత్తులకు సన్నిహితు డంటారు. మొత్తంమీద అధికాధికులు సూత్రాలకు శంకరుడి దర్పణాం గానసటం నిజం. జగత్తు వాస్తవికతను కించపరచ కుండా నడిచే సూత్రధోరణిని వివర్తవాదచట్రంలో బిగించే యత్నంలో వెలువరచే రచన ఏవిధంగా వుంటుందో స్వయంగా వూహించవచ్చు. గౌడపాదుని సిద్ధాంతం వేరు; బాదరాయణ నిది వేరు. ఆధునికులైన అద్వైత పక్షీయులీ విషయాన్ని వెల్ల కాదకుండా అంగీకరిస్తున్నారు. ఈ రెండు విభిన్న ధోరణులకు శంకరుడు భాష్యం చెప్పాడు. ఇందులో గౌడపాదునితో పేచమొత్తు భేదించి నట్లుగా* కారికా భాష్యంలో కానరాదు కాని వేదాంత సూత్రభాష్యంలో సూత్రకార ధోరణికి భిన్నంగా నడుస్తున్నట్లు ఆ భాష్యమే సాక్ష్యమవుతుంది. సూత్రాలకన్నా సూత్రభాష్యం గౌడపాదునికి దగ్గరగా వుందని జాగ్రత్తగా గమనిస్తే తెలుస్తుంది. అయినా సూత్రభాష్యాన్నే శంకరుని భావాలకు ఆధారంగా గ్రహించడం సంప్రదాయమై వుంది తదితర తత్త్వశాఖా ప్రవర్తకులు వేదాంతభాష్య ముఖంగా స్వీయమత స్థాపన జరిపివుండడంవల్ల, ఆసామ్యంవల్ల శంకరుని సూత్రభాష్యం ఆస్థానం వహించింది. శంకరుని అనుయాయుల

---

* శ్రీ రాధాకృష్ణన్ గారీ అట్టి అభిప్రాయభేద మొకటుం దన్నారు. (Page 457, Indian Philosophy. Vol. II. ఆవిషయంజగత్తుయొక్క సత్యాన్ని పరిశీలించే సందర్భంలో ముందు పర్యాలోకన చేయబడుతుంది.

కూడా దీనినే అధికంగా గ్రహించడంవల్ల అదలా నిల్చి పోయింది. కాని దీని సత్యతను శంకించవలసివుంది.

అయినప్పటికీ సంప్రదాయ పద్ధతినే ప్రస్తుతం అనుసరించడం మంచిది. కారికాభాష్యం మినహా తక్కిన భాష్యాల్ని దృష్టిలో వుంచుకొని శంకరాద్వైతాన్ని గ్రహించవచ్చు. కారికాభావాలు మిగతా సాహిత్యంలో మరీ కానరాకుండా అదృశ్యం కావుగదా!

నిర్గుణ పరబ్రహ్మం – మాయావాదం – జ్ఞానయోగం – జీవన్ముక్తి ఇవి నాలుగూ శంకరాద్వైతానికి ప్రత్యేకతలు. వీటిని వివరిస్తే అద్వైత వివరణ మవుతుంది. ఇందులో తాత్త్విక ప్రాధాన్యంకలిగి నిల్చేవి నిర్గుణబ్రహ్మవాదం – మాయావాదం మాత్రమే. తక్కినవి మతసంబంధాంశాలకు సమీపస్థమైనవి. అందుచే మొదటి రెండింటినే పరిశీలించుదాము. 'జీవన్ముక్తి' విషయాన్ని జగత్తుయొక్క సత్యత్వమీమాంస సందర్భంలో అవసరమైనంతమేరకు ప్రస్తావిస్తాను. జ్ఞానయోగాన్ని పూర్తిగా విడిచిపుచ్చుతాను.

—::—

2. ఆత్మ - పరమాత్మ - చైతన్యం

అస్తిత్వానికి - ఆలోచనకు, జగత్తుకు - జ్ఞానానికి గల సంబంధాన్ని విచారించడమే తత్త్వశాస్త్రం. ఆచార్య శంకరు లీ సమస్యను సూటిగా పరిశీలించారు. వేదాంత సూత్ర భాష్యంలో అవతారిక వ్రాస్తూ దానిని ప్రారంభించడమే సమస్యను కదిలిస్తూ ప్రారంభించారు. తెలుసుకునేది - తెలుసుకోబడేది (విషయి-విషయము; జ్ఞాత - జ్ఞేయం; ద్రష్ట - దృశ్యం) అన్నవిభాగం వుంది. ఇవి రెండూ పరస్పర విరుద్ధాలు. వెలుగు చీకటులంతగా పూర్తివిరుద్ధాంశాలు. ఈరెండింటిలో వొక దానిని మరొకటిగా భ్రమించడం సాధ్యంకాదు. వాటికి సంబంధం పొసగదు. ఇది పూర్వపక్షవాదన దానికి సమాధానమే అధ్యాసభాష్యం. కథా ప్రారంభ విధానమిది.

అద్వైతం నిర్గుణ చైతన్యాత్మను నెలకొల్పడానికి జ్ఞాన విధానాన్ని, 'స్మృతి', అభిజ్ఞ (గుర్తుపట్టుట - Recognition), కల-మెలకువ-నిద్రలవంటి ప్రాణిఅవస్థలను పర్యాలోకన చేస్తుంది. ఈపరిశీలనద్వారా తన నిర్ణయాలను నిరూపించడం అద్వైతంయొక్క పద్ధతి.

'నే నీవ్యాసాన్ని_చూస్తున్నాను', 'నేను గోడను చూస్తున్నాను' అనే వాక్యపద్ధతిలో మన జ్ఞానకార్య కలాపాన్ని వ్యక్తపరుస్తుంటాము. ఇందులో తెల్సుకొనేది- తెల్సుకోబడేది- తెలివి (జ్ఞాత-జ్ఞేయం-జ్ఞానం) అన్నవి మూడు యిమిడి వున్నాయి. ఈమూడు జ్ఞానకార్యంయొక్క అంగాలు. ఇందులో నేనే గోడను, వ్యాసాన్ని, ఇంకెన్నో విషయాలను

చూస్తున్నాను, ఈ భిన్న భిన్న విషయాల జ్ఞానంకూడా భిన్నం గానే వుంటోంది. జ్ఞేయం, జ్ఞానం మారుతున్నాయి. మారే వీటన్నింటినీ మారని 'నేను' చూస్తున్నాను. మన జ్ఞానానుభవం సకలంలోను మారని హంశం నే నన్న జ్ఞాత మాత్రనే. జ్ఞాత నిత్యుడు: ఆ జ్ఞాత లేకుండా జ్ఞానం లభ్యంకాదు. దీనినే శంకరుడు వేరుమాటలలో చెప్పాడు: "ప్రమాతృత్వము లేనప్పుడు ప్రమాణాలకు ప్రవృత్తి కలుగదు. ఇంద్రియాలు వ్యవహరించనిదే ప్రత్యక్షానుమాన ప్రమాణాలు వుపయోగం కావు". (ప్రమాత అంటే జ్ఞాత; ప్రమాణాలంటే జ్ఞానేంద్రియాలు; ప్రమితిఅంటే జ్ఞానం.) [వే. సూ. భాష్యావతారిక.] నిత్యమైన జ్ఞాతనే ఆత్మ అంటారు.

"ఇప్పుడు వర్తమానంగావున్న వస్తువును తెలుసుకొంటున్నాను. నేనే గడచినదాన్ని, అంతకంటె పూర్వమున్న దాన్ని తెలుసుకొన్నాను. నేనే ముందు రాబోయేదాన్ని, ఆపైదాన్ని తెలుసుకొంటాను" అని అతీతం, వర్తమానం, భవిష్యత్తు భావాలచేత తెలుసుకోదగిన విషయం మారుతున్నప్పటికీ నాటిని తెలుసుకొనే నాని స్వరూపం మారడంలేదు. ఆరూపం నిత్యంగానే వుంటోంది. [వర్తమానం వస్త్వహ మేవాతీత మతీతరం...వర్తమాన స్వభావత్వాత్ అన్యథా స్వభావత్వం వా న సంభావయితుం శక్యం. 2-ని-7, వే. సూ. భా.]

తెలుసుకోవడంతోపాటు, తెలుసుకున్న దానిని జ్ఞాపకం పెట్టుకోవడమంటూ వొకటుంది. దానిని స్మృతి అంటాము. ఇంతేగాక వెనక ఎప్పుడో చూసినవ్యక్తిని, వస్తువును మళ్ళీ ఎదురైనా, తటస్థపడినా ఫలానాఅని గుర్తించడం అన్న

దొరకటుంది. దానిని 'అభిజ్ఞ' (Recognition) అంటాం. 'స్మృతి', 'అభిజ్ఞ'ల మూలంగా గతానుభవం వర్తమానంలోకి, భవిష్యత్తులోకివచ్చి నిలుస్తోంది. అనగా, దీనివలన త్రికాలాల లోను నిలిచే జ్ఞాత వున్నాడని సిద్ధిస్తోంది. పూర్వం చూచినవాడు, వర్తమానంలో స్మరించినవాడు వొకే వొక్కడు. గాకపోతే స్మృతి, అభిజ్ఞలు సంభవంగావు. జ్ఞాత నిత్యుడుగాడు, అతడు క్షణిక విజ్ఞాన ప్రవాహం; జ్ఞానావస్థాపరంపర అని బౌద్ధశాఖలు వాదించాయి. దానిని 'అనుస్మృతేశ్చ' అనే సూత్రముఖంగా ఖండించారు. దానికి శంకరుని భాష్యం పైవిషయాన్ని (2-2-25 వే. సూ. భా.) వివరిస్తున్నది.

నేనన్న పదంచేత సూచించబడే 'ఆత్మ', 'జ్ఞాత' ముందుగా వుండబట్టే చూడడంవంటి జ్ఞానక్రియ, జ్ఞానం సాధ్యం. అనగా మన నిత్యానుభవంలో జ్ఞానలబ్ధికిముందే జ్ఞాతవుంటోం దని తెలుస్తోంది. జ్ఞానానికే ఆధారమది. కాగా, అది జ్ఞానం చేత తెల్సుకోబడేది గాదన్నమాట. కాని, ప్రత్యక్షం, అను మానాలన్నవి జ్ఞానపూర్వకాలు, దాని పరిధిలోనివి. అందుచేత విధిగా ఆత్మయీ ప్రమాణాల కందరానిది గావాలి. కాని ఆత్మఅన్నది వుంటోంది. ప్రమాణాలవల్ల తెల్సుకోబడే దానిని సాధ్యవస్తువు అంటారు. ప్రమాణాలకు తెలియరాని అస్తిత్వం కలదానిని సిద్ధవస్తువు అంటారు. అందుచే ఆత్మ 'స్వయం సిద్ధ'ము; అదే 'స్వతఃప్రమాణ' మంటారు. అదే అప్రమేయం కూడాను. 'ప్రమాణ వ్యవహారాలు ఆత్మ నాశ్రయించి వున్నాయి. కనుక అది ప్రమాణాలకు ముందే సిద్ధమైవుండాలి. సిద్ధవస్తువును నిరాకరించడం శక్యంగానిపని. 'ఎవడు నిరాక

రిస్తాడో అతడే అతని రూపం' ('ఆత్మాతు ప్రమాణాది వ్యవహారాశ్రయత్వాత్ ప్రాగేవ...య ఏవ హి నిరాకర్తా తదేవ తస్య స్వరూపం' (2-3-7 వే. సూ. భా.) 'నేను లేను' అని ఎవ్వడూ అనడు. (ననాహమ్ అస్మీతి—1-1-1.)

ఆత్మ నిత్యత్వాన్ని, స్వతఃసిద్ధత్వాన్ని తెల్సుకున్నాం. ఇదంతా జాగ్రదవస్థలో కలిగే జ్ఞానరూపాన్ని వివేచించడంవల్ల తేలిన విషయం. మానవునికి జాగ్రదవస్థే సర్వస్వంగాదు. నిద్రాస్వప్నాలుకూడా వున్నాయి. ఆ అవస్థలోని అనుభవాన్నికూడా అజలోకి దీసుకోవాలి. ఈ త్రివిధావస్థల జ్ఞానానుభవాన్ని సమన్వయం చేసుకోవాలి. అప్పుడే సమగ్రత కల్గుతుంది.

ముందుగా కలను పరిశీలించుదాం. చిమ్మచీకటిరాత్రిలో, నక్షత్రాలను మాటుమణచిన మేఘావృతాకాశం క్రింద కళ్లు మూసుకొని కలగంటాము. కలలో అన్నిదృశ్యాలూ కనిపిస్తుంటాయి. మేల్కొని కళ్లు పొడుచుకున్నా ఎక్కడేముందో కానరాదు. మెలకువలో చూపు అసాధ్యంకాగా, కలలో దృశ్యమానమైన వొక ప్రపంచానికి ప్రపంచమే కనిపిస్తుంది. మెలకువలో వస్తువులు కనబడడానికి సూర్యచంద్రుల కాంతి సహాయముంటుంది. కలలోగల కాంతి ఎవరిది? కలలో జ్ఞానేంద్రియాలు విశ్రాంతి తీసుకుంటాయి. మనస్సే 'డ్యూటీలో' వుంటుంది. మనస్సుకూడా సాధనమే. సాధనానికి కాంతితో ప్రమేయంలేదు. ఇక కలలోని కాంతిఅంతా ఆత్మదే కావాల్సి వుంటుంది. మరొకరిది గానదానికి మరొకరెవ్వరూ లేరు. అందుచేత ఆత్మ 'స్వయంజ్యోతి', 'స్వతఃప్రకాశం' అనిపించుకుంటుంది.

"పుట్టంధుసకుగాని లేక కళ్ళు తీసివేసిన వానికిగాని స్వప్నంలో దృష్టివుంటోంది. స్వప్నంలో ఎవ్వరూ అంధులుగారు." ఇది గమనిస్తే ఆత్మస్వయంజ్యోతి అని ఖాయమవుతుంది. (బృహదారణ్యకభాష్యం 4-3-9, 23.)

స్వప్నంలోని దృశ్యాలు, ప్రపంచ మిథ్యాభూతమని జాగ్రదనుభవంవల్ల తేలుతుంది. ఈ మిథ్యాసృష్టి పంచేంద్రియాలు పనిచేయని సమయంలో మనస్సుద్వారా ఆత్మయే సృజించింది కావాలి. ఎందుకంటే అంతకన్నా మరెవ్వరూ లేరు గాబట్టి. ఇప్పటికి దీన్ని యింతవరకే గ్రహిస్తే, ఇది ముందు వుపయోగపడుతుంది.

ఇప్పటి కాత్మ నిత్యమని, సత్యప్రమాణం, స్వయంప్రకాశం అని తేలింది. నిద్రావస్థనుకూడా పరిశీలిస్తే యింకా విషయాలు తెలుస్తాయి. ఇప్పటికే తేలినవి ధ్రువపడతాయి. మెలకువలో తేలినవి యిప్పటికీ కలలోకూడా ధ్రువపడ్డాయి. కలలోనూ జ్ఞాత వున్నాడు. జ్ఞాన, జ్ఞేయ వైవిధ్యానికి వేరుగానూ వున్నాడు. అందుచే నిత్యత్వమూ, స్వతఃప్రామాణ్యత నిరూపితమయ్యాయి.

నిద్రను 'సుషుప్తి', 'స్వాపము' అని వ్యవహరిస్తారు. నిద్రలో పంచేంద్రియాలేగాక, మనస్సుకూడా పనిమానుకుని సెలవు పుచ్చుకుంటుంది. ఇంద్రియ మనస్సులు జ్ఞాన సాధనాలు. నిద్రలో జ్ఞానసాధనా విరహితంగా ఆత్మ నిరాయుధంగా మిగుల్తుందన్నమాట. ఈ నిరాయుధస్థితిలో కల, మెలకువల్లో గల దృశ్య ప్రపంచం కానరాదు. అలలు అణగారిన మహాసముద్రంలా నిద్రాస్థితి వుంటుంది. జ్ఞేయవస్తువులు లేవు. జ్ఞాన వైవిధ్యంలేదు. కాని, జ్ఞాన ముందా, లేదా? అనగా, యిలా

ప్రశ్నించామంటే జ్ఞేయవిషయాలు లేకుండా జ్ఞాన ముండ గలదా, అని అడుగుతున్నామన్నమాట. అంటే 'నిర్విషయ జ్ఞానం' సంభవమేమో కనుగొనదలుస్తున్నామన్నమాట. చాల పెద్దప్రశ్న వేసుకున్నాము.

నిద్రలో జ్ఞానం వున్నదీ, లేనిదీ నిద్రావస్థలో తెలియదు. నిద్రావస్థ జాగరితానికి తెలియాలి. కల కలగా కలకు తెలియదు. జాగరికతానికే అది కల అనిపిస్తుంది. కలలోని అనుభవాలు మిథ్యాభూతాలు. కాని, కల మొత్తం వొక అనుభవంగా యథార్థము. ఆ స్ఫూర్తి జాగ్రత్తుకే వుంది. కల, నిద్రలను రెండింటినీ జాగ్రత్తు ముఖంగానే తెల్సుకుంటున్నాం – వాటినిగూర్చి తెల్సుకుందుకు సాధనంకూడా జాగరిక దశే. అందుకే మాండూక్యోపనిషత్తు జాగ్రదవస్థలో ఆత్మను (వైశ్వానరాత్మ) ప్రథమ పాద మన్నదని శంకరుడు భాష్యంలో విప్పిచెప్పాడు.

కాగా నిద్రనుగూర్చి జాగరికనేమి చెబుతున్నదో అడగాలి. "హాయిగా నిద్రించాను. (సంప్రసాదం – ఛాందోగ్యం) బాధా బాదరబందీ లేదు. నా కేమీ తెలియలేదు. మైమరచాను. నేనేమైనదీ – ప్రపంచమేమైనదీ స్ఫురణలేదు. నన్ను నేనే మరచాను. మెలకువలోని బాధలన్నీ, మనోవ్యథ అంతా నశించినట్లయింది." ఈ ధోరణిలో నిద్రను వర్ణిస్తాము.

నిద్రనుగూర్చి ఏమి వర్ణించినా, అది ఆ అవస్థలో లభించిన జ్ఞానమే. నిద్రలో జ్ఞానంలేదు అంటున్నామంటే నిద్రలోని జ్ఞానంగూర్చిన జ్ఞాన మున్నదన్నమాట. కాబట్టి జ్ఞేయం కున్నా విషయాపేక్షలేని జ్ఞానం వుండవాలి. దానిసే

"నిర్విషయ చైతన్యం' అంటారు క్వాచిత్కంగా 'శూన్యచైతన్యం' అనీ పిలుస్తుంటారు.

కలగాంచినది నేను, నిద్రించినది నేను, ఆ విషయాల్ని జాగరికంలో చెబుతున్నది నేను ఈ త్రివిధావస్థలలోను 'నేను' నిత్యుడను. ఈ మూడవస్థలకు సాక్షిని నేను. ఆ మూడింటి అనుభూతి నాది. 'నేను' అన్న ప్రత్యయంచేత సూచించబడే ద్రష్ట యీ అవస్థలకన్నా స్వతంత్రుడు. వీటికన్నా వేరైన స్థితి, స్వతంత్రమైన అస్తిత్వం అతనికున్నదన్నమాట.

త్రివిధావస్థలలోనూ 'నేను' అన్నపదం సమప్రాధాన్యాన్నే పొందివుందేమో గమనించాలి. కాని నిద్రావస్థలోని జ్ఞాతను సూచించే 'నేను', తక్కిన రెండవస్థలకన్నా విశిష్టమైనది. నిద్రావస్థలో "నన్నూ, ప్రపంచాన్నీ ఎరగకుండా పడిపుండా" నంటున్నాము. అంటే యిక్కడ బుద్ధి ధర్మమైన 'అహంత' మరుగునబడింది. నిద్రలోని జ్ఞాత అహంకారం (I-ness) నశించినవాడన్న మాట. కల, మెలకువలలో జ్ఞాత అహంకార సహితుడు. నిద్రలో బుద్ధి విరమించే సరికి తద్ధర్మమైన అహంతకూడా విరమించింది. అహంకారము లేకుండానే జ్ఞాతత్వం కనిపిస్తోంది. ఇదీ శుద్ధ జ్ఞాతృత్వం. ఇదీ నిత్యమైంది. అంతేగాని అహంతాపూర్వకమైన 'నేను' నిత్యంగాదు. అందుచేతనే 'ఆత్మ'ను అహంప్రత్యయంచేత 'సూచించబడేది', 'లక్షింపబడేది' అంటారుగాని, అహమే ఆత్మ అనిగాని, దాని ధర్మమనిగాని అద్వైత వేదాంతం అనదు. అందుకే శంకరుడు ఆత్మను 'అస్మత్ప్రత్యయగోచరః' అని చెప్పాడు. నే నన్నది పృథగ్భావం నిద్రలో అనుభూతం

ినప్పటి జ్ఞానం, చైతన్యం విశ్వచైతన్యం (Universal consciousness) అవుతుంది గాని నీ చైతన్యం, నా చైతన్యం అనే శేష చైతన్యం కాజాలదు. అందుచేత నిద్రాజ్ఞానం నిర్విషయ నమే గాకుండా, నిర్విశేష జ్ఞానంకూడా అవుతోంది. దలోని యీ నిర్విషయ, నిర్విశేష చైతన్యంయొక్క స్థానం త్రమైనది. ఇది మనం సర్వసాధారణంగా భావించే చైతన్యం దు. ఎందుకంటే ఈ జ్ఞానానికి జ్ఞేయాలులేవు. మరో వేపున నా అన్న వైయ్యక్తిక చైతన్యమూ కాదు. అలాగని కేవల కమని మనం భావించే రాయిరప్పల అచేతనత్వమూ గాదు. రెండిటికన్నా విలక్షణమైన అతీతచైతన్యం.

దీనినే శంకరుడు ఆత్మ అహంకారంకన్నా పూర్వమే స్తిత్వంలో వుందని తార్కికంగా చెప్పాడు. "ఉపలబ్ధి నం) ఆత్మకు చెందింది. ఆత్మ నిత్యోపలబ్ధి స్వరూపం. హంకారంకూడా ఆత్మకు లభించే జ్ఞానరూప మవుతోంది." త్యోపలబ్ధి స్వరూపత్వాత్ ...అహంకారస్యా ప్యుపలభ్య నత్వాత్' – 2-3-40. వే. సూ. భా.] 'నేను' అన్న ఫ్రూర్తికూడా ఆత్మ కనుభూతంగా ఉంటోంది. ఆత్మకు నంగా లభించేది ఆత్మకంటే అన్యమైంది గావాలి. కర్తృత్వం న్నదానితో ముడిపడి ఉన్నది; నేనన్న విశిష్టత ndividuation) ఆత్మపరమైనదిగాదు. అందుచే ఆత్మకు ర్తృత్వంలేదు.

విషయం (object), విశేషం (Distinction) లేని కస్థితే అద్వైత సిద్ధాంతంయొక్క అవసరం. దాని వృష

పత్రిక్రమాన్ని కనుగొన్నాము. అందుచే వారు ఆత్మను కేవల చైతన్య స్వరూపమంటారు; నిర్విశేష చిన్మాత్ర మంటారు. ఇప్పటివైన చర్చను క్రోడీకరిస్తే, ఆత్మనిత్యము, స్వయంసిద్ధము, స్వయంప్రకాశము, నిర్విషయము, నిర్విశేషము అయిన చైతన్య స్వరూపం లేక జ్ఞానస్వరూపం అని తేలింది.

నిద్రావివేచన

అద్వైతానికి నిద్రావివేచన ఎంత ఆయువుపట్టో గ్రహించి వుంటారు. నిద్రనుగూర్చి యింకా మనం గుర్తించవలసిన మరికొన్ని విశేషాలు ఉన్నాయి. అవికూడా తెల్సుకుంటేనే మంచిది.

1. నిద్రనుగూర్చిన జ్ఞానం జాగ్రదవస్థలో యెలా తెలుస్తుందో వినాలి. స్మృతిశక్తివలన సంక్రమిస్తోందని వారు సమాధానం యిస్తారు. కాని బుద్ధి, మనస్సు, అహంత, పంచేంద్రియాలున్న జ్ఞానయంత్రాంగమంతా సెలవు తీసుకున్నప్పటి అనుభవం మెలకువలో తెలుస్తోంది. ఈ యంత్రాంగం పని చేస్తేనే ప్రత్యక్షానుమాన ప్రమాణాలు ప్రవర్తిస్తాయి. అది పనిచేయనందున నిద్రానుభవం ప్రత్యక్షానికి, అనుమానానికి అతీతంగావున్న దన్నమాట. ప్రమాణాలద్వారానే గాక మరొకవిధంగా సత్యాన్ని తెల్సుకునే అవకాశం వుందన్న మాట. ఆత్మ అప్రమేయం – కాని అనుభూతమే; ఆత్మ అప్రత్యక్షం కాని అపరోక్షం. ఆ ప్రమాణాంతరానికి అపరోక్షానుభూతి (Intuition)అని పేరిచ్చారు. నిద్రవలన ఇంద్రియాతీతసత్యం

ఁపదని, దానిని తెల్సుకునే సాధనం అనాకికానుభూతి అని రూపిత మవుతోందంటాను.

2. మనలో జ్ఞానం యెల్ల క్షణాల్లోనూ, అన్ని అవస్థల లోనూ వుంది. అది లేని క్షణం లేదు. కాని దాని మనం గ్రహించడంలేదు. బహిర్వస్తువులు ఇంద్రియ సన్నికర్షచేత తెల్సుకోబడుతున్నప్పుడే జ్ఞానం మనలో ప్రభవిస్తుందను కుంటున్నాం. లేకుంటే, ఆలోచిస్తున్నప్పుడే జ్ఞానం వుందను కుంటున్నాం. ఇది పొరపాటు. ఆత్మచేతన్యోత్పత్తి బుద్ధిలో ప్రతి బింబించగా ఇంద్రియాలు సేకరించిన సమాచారాన్ని బుద్ధి గ్రహిస్తోందిగాని, బుద్ధికి గ్రహణశక్తి లేదు.

3. మనం చైతన్యాన్ని మానసిక కార్యంగా భావిస్తాం. మన్ను, ఆలోచనను – బాహ్యమైన జడ ప్రపంచానికి పోటీ పడతాము. అద్వైతం దృష్టిలో బాహ్యజగత్తూ, మానసికజగత్తూ కూడా ఒక రాశివే, వొక కుదురులోనివే. ఈ రెండూకూడా బాహ్యానికి చెందినవే. అసలైచైతన్యానికి – బాహ్య, మానసిక ప్రపంచాల పోటీనూహిస్తుంది అద్వైతం. ఈ శాఖ సత్యదర్శనం చేయడానికి ప్రయత్నించేవాడు యీ తారతమ్యాన్ని మనసులో వుంచుకోక పోతే చాలా నష్టం వాటిల్లుతుంది.

నిద్రావస్థ జడస్థితికి, చైతన్యస్థితికి సంధిస్థాన మనుకున్నాం. కల, మెలకువలకన్నా చాలా విలక్షణమైనస్థితి అనుకున్నాం. మెలకువతో సామీప్యం గలిగినది. దృశ్యమాన జగత్తు గాఢనిద్రలోనే లేకుంటోంది. దృశ్యమైన దంతా అనిత్యం; నిత్యం కాదు: 'యద్దృశ్యం తన్నశ్యమ్' అని శంకరుడుకూడా

అన్నాడు. జగత్తును మిథ్యాభూతంగా చెప్పాలంటే నిద్రాస్థితికి ప్రాధాన్య మివ్వకతప్పదు. దృశ్యంలేని స్థితిగా దీనికి పారమార్థిక సత్తా ఏర్పడింది. మరొక సౌలభ్యం వుంది. కల మెలకువల్లో దృశ్యప్రపంచం సామాన్యాంశం గానడంవలన, కలలోని జ్ఞానం మెలకువ దానితో పోలికను నిల్చి బాధిత మవుతోంది. నిద్రకు-తక్కిన అవస్థలకు దృశ్యవిషయంలో పెద్ద తేడా వుంది. అలా సామ్యం లేనందున నిద్రానుభవం తక్కిన ఉభయావస్థలచేత బాధితం గానడం లేదు. అబాధితానుభవం నిద్రలోనే వుంటుంది. అందు కది సత్యం. 'న బోధో విషయా ద్భిన్నో న బోధాత్స్వప్నబోధవత్', 'తద్భేదాత స్తయో స్సంవి దేకరూపా న భిద్యతే' (శ్రీ. పంచదశి, ప్రత్యక్తత్త్వవివేకం, 6, 4 శ్లోకపాదాలు.) జాగ్రదవస్థ వ్యావహారికస్థాయికి దిగిపోయింది.

నిద్రను స్వరూపావస్థ అన్నాడు శంకరుడు. అదే 'బ్రహ్మలోకం', 'పరమగతి', 'పరమసంపత్', 'పరమలోకం', 'పరమానందం' అన్నది (4–3–32)బృహదారణ్యకోపనిషత్తు. దీనినే యాజ్ఞవల్క్య జనక రాజుకు, అజాతశత్రువు బాలాకికి బోధించారు. ఈ బృహదారణ్యకభాష్యంలో నిద్రనే పారమార్థికావస్థగా చెప్పబడింది. మాండూక్యం నిద్రావస్థ అంతిమం గాదనీ తురీయమని వేరే అవస్థొకటి వున్నదనీ, అదొక అతీతనిద్ర అనీ, భాష్యకారునిచేత అంగీకరింప జేసింది.'నాంతఃప్రజ్ఞం నబహిష్ప్రజ్ఞం నోభయతఃప్రజ్ఞం న ప్రజ్ఞానఘనం న ప్రజ్ఞం నాప్రజ్ఞం...అదృష్టమవ్యవహార్యం ... చతుర్థం మన్యంతే స ఆత్మా స విజ్ఞేయః'.
(7 వ శ్లోకం)

ఛాందోగ్యోపనిషత్తులో ఇంద్రవైరోచనుల గాథలో ఈ కీయా వస్థ ఉంది. వే. సూ. భాష్యంకూడా ఏకీభావాన్ని సూత్రించింది. శంకరు డీద్వంద్వస్థితిని తప్పించలేకపోయాడు.

ఇప్పటికి వ్యక్తిలోగల ఆత్మవిషయం అవలోకించాం. చరాచరమైన జడచేతనజగత్తంతా చైతన్యాధారమనివిచారిస్తే పరమాత్మభావనకు చేరుకుంటాం. సరే అది నెరవేర్చాలి.

మానవుడు నిద్రిస్తున్నాడు. చెముటగా మూర్ఛకు గురౌతున్నాడు. మూర్ఛానిద్రలలో మానవుడు చైతన్యం తప్పుతున్నాడు. దీనినిబట్టి చైతన్యానికి అవస్థాంతరాలున్నాయని. కొన్ని అవస్థలలో అది ప్రస్ఫుటంగా అభివ్యక్తమవుతోంది. కొన్నింట వ్యక్తంగాకమరుగున పడుతోందని అనుకోవాల్సివుంది. ఈ పరిస్థితిని మనసులో వుంచుకుని, 'మట్టిలోను, కట్టెలోను' చైతన్యం లేదనడంకన్నా, అది అవ్యక్తస్థితిలో కానరావటంలేదని చెప్పొచ్చు. జడమన్నది కేవల జడంగాదని, అవ్యక్త చైతన్యమని స్వీకరించడం న్యాయం. జగత్తంతా చైతన్యమయం, దాని విభూతి, వైచిత్రి, వైవిధ్యం అంతా ఏకైక చైతన్యరాశియొక్క అవస్థాంతరాలు (2-1-4. వే. సూ. భా.). చైతన్యంకన్నా జడం ఎంతో విలక్షణంగా వుంటుండగా అవస్థాంతరాలపేర విలక్షణతను దాటవేస్తున్నామేమో అని సంశయించవచ్చు. కార్యకారణాలకు విలక్షణత మనఅనుభవంలో వుంటోంది. జడచేతనాల మధ్య నొక అగడ్తతవ్వే దృక్పథం అనుభవ విరుద్ధం. ఈ రెండూ పరస్పరం మారుతున్నాయి. ఆవుపేడ జడపదార్థం – అందులో నుండి తేలు. పురుగులవంటి చేతనాలు జనిస్తున్నాయి. చెమట

నుండి పేలు కలుగుతాయి. వీటిని 'స్వేదజా' లంటారు. పురుషుడు చేతనుడు; కాని జడమైన జుట్టూ, గోళ్ళూ అతని లోంచి జనిస్తున్నాయి. అందుచేత చైతన్యం జడంగా కన్పించ వచ్చు. జుట్టుకు కారణమైన పురుషుడుగాని, పేడకు కార్యమైన తేలుగాని కేవలచేతనాలు కావు - జడదేహం, చేతనాత్మలసం పృక్తి. జడమైన జుట్టు, పేడ ప్రాణుల జడదేహానికి మాత్రమే కారణ, కార్యాలవుతున్నాయనుకోవాలి అని సాంఖ్యవాదం ఆక్షేపిం చింది. శంకరుడు దాన్ని కాదనకుండా వెనుదిరిగాడు. పేడకన్న తేలు దేహం, పురుషదేహంకన్న జుట్టు విలక్షణాలు. అందుచే కార్యకారణాలకు వైలక్షణ్యముండడం సహజం. జడంలో మాదిరి వైలక్షణ్యమే చైతన్యంలోనూ వుంటుందనుకోవాలన్నాడు శంకరుడు. 'దృశ్యతేతు' అన్న (2-1-6) సూత్రభాష్యం చాలా కృత్రిమమైంది. [చైతన్యపరిణామానికిగాని, వివర్తానికి గాని జడపరిణామాన్ని, జడసహితచేతనంయొక్క వివర్తాన్ని గాని, ఉదహరించడమేగాని, కేవలచైతన్యరాశియొక్క వైకృతికి దృష్టాంతాలు లేవు. ఇన్నాళ్ళ బలహీనతగాను, అపసవ్యతగాను అద్వైతం గమనించదు. దృష్టాంత* వైషమ్యమొక లోపం గాదని చెప్పి దాటించుకుపోతుంది. 'ఆత్మనిచైవం విచిత్రాశ్చహి' అన్న సూత్రభాష్యమూ అంతే. అద్వైతానికి విషయంలో ఆక్షేపణలేని దృష్టాంతమే లేదు.] కార్యకారణ వైలక్షణ్యం గ్రహిస్తున్నాం; అందుచేత చైతన్యంయొక్క 'అవస్థాంతరా' లు గ్రాహ్యాలే అని పర్యవసానం.

---

*అనగా యిది పూర్వపక్షంలోనే మొదట ప్రస్తుతమైన విషయంగానే ఉంటూవచ్చిందన్నమాట.

అందుచే ప్రపంచమెల్లా పరమాత్మ వ్యాప్తం. ఆత్మను గూర్చి చెప్పిన లక్షణాలను అనుసరించి ఆత్మ అద్వైతం సర్వవ్యాప్తం (అనంతం - భూమం), సర్వగతం (అంతర్యామి) అని తెలిసింది. ఇంతేకాక నిద్రలో ప్రసన్నత - అదే ఆనందం - అనుభూతమయి ఉంటున్నాము. అందుచే ఆత్మతో పాటు పరబ్రహ్మం కూడా ఆనందస్వరూపమన్న మాట. ప్రధాన విషయాలను చెప్పడానికిగాను 'సత్యం జ్ఞానమనంతం బ్రహ్మ' అని తైత్తిరీయం నిర్వచించింది. ఛాందోగ్యం ఆనందాన్ని చెప్పింది. తైత్తిరీయము కూడా ఆనందవల్లిని చెప్పింది. ఈ రెంటింటిని కలిపి 'సచ్చిదానంద బ్రహ్మ' అని నిర్వచనం చేశారు. ఇది నిజానికి నిర్వచనంగాదు. బ్రహ్మాన్ని నిర్వచించడానికి వీలు లేదు. అది తర్కబుద్ధిని తృప్తిపరచడానికని స్థూలారుంధతీ న్యాయంగా వర్ణించారు. అలౌకికానుభవైక వేద్యమైనదానికి నిర్వచనం సంభవం కాదు. స్థూలంగా పరమాత్మ విషయంలో అద్వైత కథనం - ఉపపత్తి యిది.

విమర్శ

నిద్రను గూర్చి పై పద్ధతిలో నిరూపించి తేల్చిన విషయాల్లో కున్న నిర్ణయాలు. నిద్రను అద్వైతాన్ని పరిశీలించాలని లేదు. విశిష్టాద్వైతం కూడా పరిశీలించింది. ఆశాఖవారూ అనుభవ పూర్వకంగానే నిర్విశేష చైతన్యమాత్రం అనుభవసిద్ధం కాదన్నారు. నేటి విజ్ఞానశాస్త్రము - అందులో శారీరక శాస్త్రం (Physiology) నిద్రనీ, స్వప్నాన్నీ, జాగ్రదవస్థ, సుషుప్తి స్థితులనూ అధ్యయనం చేస్తోంది. అద్వైతులు పరికరాలేమీ

లేకుండా తర్కించి నిద్రను వివేచిస్తే, నిరూపణా సాధ్యంగా, స్వీయాత్మకంగాగాక బాహ్యావస్తుపరిశీలనాపద్ధతిలో సూక్ష్మంగా అధ్యయనం చేస్తోంది. ఏదేమైనా అద్వైత పరిశీలనకన్నా విశేష పరిశ్రమ, సూక్ష్మతమ పరిశీలన ఇందులో వున్నదన్నది సుస్పష్టం. ఈపరిశోధనా ఫలితాలముంం దీ అద్వైత వివేచన సరిపడేదీ, నిరాకరింపబడేదీ చూడవలసి వుంటుంది.

నిద్రలో అజ్ఞానంమాత్రమే అనుభూతమై జ్ఞానవ్యాపారం ఆనవాలుకూడా లేకుండా కట్టుబడిందంటున్నారు. ఈఅజ్ఞాత స్థితియొక్క అనుభవం జ్ఞానానుభవంకన్నా బాగా భిన్నమైందని, రెండింటికీ పోలికేలేదని అంటున్నారు. అజ్ఞానానుభవం నిజమే కాని అది పూర్తిగా విలక్షణం, అలౌకికం అనడం అవాస్తవికం. అజ్ఞానమూ ప్రాపంచికమేనని శాస్త్రపరిశోధన వాదిస్తోంది. ఇందుకు కనేక దృష్టాంతాలు నిత్యానుభవంలో కానవస్తాయి.

మిల్లులలో నిపురించేవారిలో వొక విచిత్రం కానవస్తుంటుంది. మిల్లు యంత్రం పనిచేస్తున్నంతసేపూ హాయిగా సుషుప్తి చెందుతారు. ఏయేపరీక్షలకు నిలబడితే నిద్రను సుషుప్తి అంటామో ఆమరతులన్నీ చెలామణీ అయ్యేస్థితిలోనే వాళ్ళు నిద్రిస్తారు. ఇంతలో వొకప్పుడు యంత్రం ఆగిపోతుంది. తక్షణమే వారు దిగ్గున మేల్కొంటారు. యంత్రం నిల్చిపోవడమే వారి మెలకువకు కారణం. సుషుప్తిలోకూడా యంత్రం పనిచేయడంపైన వొక కన్ను వుందన్నమాట. సైనికుడు యుద్ధరంగంలో ప్రేలుడు శబ్దాలమధ్య సుషుప్తి గాంచుతాడు. అదేసమయంలో ప్రేలుడువల్ల కాని నిద్రాభంగం అతని

గ్రాండ్లను చిన్న బిగిల్నాదినా, పీలగా పిల్చినా కల్గుతుంది.
బిడ్డతల్లిలో కూడా యీ సన్నివేశం చూడొచ్చు. ఉరుములకు
'డా భంగంకాని తల్లి నిద్ర పక్కలో పసికూన కూనిశబ్దా
; కదలికకో భంగపడుతుంది. స్వారీగుర్రం వెన్నుమీద
ంలో సుఖనిద్ర అనుభవించేవాడు, గుర్రం దౌడుమాని
స్తే ఏద తెలుసుకుంటాడు. గాంధీగారు నిద్రను వశపరచు
వడం లోకవిదితం. ఇన్ని గంటకు మేల్కొవాలనుకొని నిద్ర
యి సరిగా అనుకున్న కాలానికి మెలకువ పొందేవారు. అలా
ప గడియారం వేరే అవసరం లేకపోయేది. రైతులు శ్రామి
లు, కార్యాతురులు అనుకున్న సమయానికి దిగ్గన లేస్తుండడం
నుభవంలో చూస్తాను. వారి మెదడులోనే గడియారం
బమిడివుందన్న మాట! ఈ అనుభవాలను పురస్కరించుకొని
ప్రాజ్ఞు లీ నిద్రాస్థితిని పరిశీలించుతారు. కుక్క, తదితరమైన
ంతువులమీద వారు పరిశోధనలు చేశారు. పై అనుభవాల
ల్ల నిద్రలోకూడా జాగ్రదంశ వుందనీ, పరిసరాన్ని ఏదో
ొకవిధంగా గమనిస్తున్న జ్ఞానకార్యం వుంటూనే వుందని
ెల్చవలసివుంది. జ్ఞానప్రకోపన ((Excitation)తో పాటు
కకాలంలో జ్ఞాననిరోధం (Inhibition)కూడా మెదడులో-
ుఖ్యంగా మజ్జాముఖం (Cerebral cortex)లో- ఏర్పడు
ుంటుందనీ, అలా ఏర్పడక 'పరిశీలన' అంటూవుండదనీ,
ందులో నిరోధకవ్యాపారం క్రమంగా మజ్జాముఖమంతా
వ్యాపించడమే నిద్రఅనీ, అట్టినిద్రలో నిరోధం మజ్జాముఖ
మంతా సంపూర్తిగా ఆవరించక కొన్ని స్థానాలను స్పృశించ
దని పరిశోధకులు కనుగొన్నారు. మజ్జాముఖంలోని ఆ తావు

లకి 'ఖాయిదా స్థానాలు' (Watch or guard points) అని నామకరణం చేశారు. జాగ్రద్వ్యాపారానికి జవాబుదారీ వహించే మజ్జాముఖంలోని యీతావులు పనిలో వుంటున్న దనే నిద్రలో మన అజ్ఞాతావస్థకూడా అనుభూత మవుతోంది. అదేతావు పరిసరంతో ముడివడి నిద్రిస్తే దాని జ్ఞానానికికూడా బాధ్యత వహిస్తోంది. ప్రాపంచిక జ్ఞానాన్ని పొందగలిగినదే నిద్రలో పనిచేస్తోందిగాని, అదేమీ అసాకికాంశ కాదు.

ప్రకోపన, నిరోధం అన్నవి పరస్పరాపేక్ష్యాలనీ, అవి జ్ఞానవ్యాపారంలో వొకే నాణెంయొక్క రెండు ముఖాలనీ గ్రహించాల్సివుంది. అంటే నిద్రాజాగ్రత్తులు వొక వారలో యిమిడిన కత్తులవంటి విరుద్ధ విషయాలు కావన్నమాట. ఇంకా స్పష్టంగా చెప్పుకుంటే వొకరిపాడ వొకరికి గిట్టనివిగాక, రెండ స్థాయీ ఏదో వొక రూపంలో సదా సమ్మిళితమయ్యే వుంటు న్నాయి. ఇదీ నేటిశాస్త్రం తేల్చేపర్యవసానం.

ఇదేవిధంగా స్వప్నానుభవంకూడా శాస్త్రీయంగా వివరించబడుతోంది. జాగ్రత్తులోకూడా దీనిఛాయలుంటు న్నాయి తీరికగా కూర్చుంటాం. ఏదో యథాలాపంగా ఆలో చన ఏదోనుండి దారంలా సాగిపోతుంటుంది. ఎక్కడ ప్రారం భించి ఎక్కడ తేల్తామో తమాషాగా వుంటుంది. తార్కికంగా సవ్యంగాని పద్ధతిలో అస్పష్టంగా తేలిపోతూ పోలికలేని దూర విషయాలకు జేరతాము. కలలోని దృశ్యాగమనంకూడా ఇలా అస్పష్టంగా గౌణసామ్యాలతో సాగిపోతుంటుంది. మజ్జాముఖం యొక్క 'పరిశీలనకు'. శ్రద్ధాపూర్వక జ్ఞానసాధనకు గురిగాక అస్పష్టంగా వుపలబ్ధమవుతున్న స్థితి వొకటుంది. ఆ యీ వస్తువు

లంటూ గోచరమయ్యాయనిపించుకొని, అదే సమయంలో స్పష్టంగా తెల్సుకోబడని వున్నాయి. అంటే మన కనుచూపు పాలేంత పరిధిలోనే వున్న వస్తువులన్నీ వుపలబ్ధిలో సమ ప్రాధాన్యం పొందడంలేదు. ఇది నిత్యానుభవం. అస్పష్టమైన ఉప లబ్ధి మాదిరి స్వభావమే కలలోని వస్తువులకూ వుంటోంది. ఇంకా మరోవిధంగా వివరణలేకుండా చెప్పుకోవలసివస్తే మజ్జామూలం పొందుతుండే ప్రోటోపథిక్ అనుభూతిలోని అస్పష్టతే కలల్లో వుంటుంది.

నిద్రలో మజ్జాముఖంలోని మండలాలు శరీరాంతర్గత స్థితిని పురస్కరించుకొనో,బహిర్వాతావరణాన్ని బట్టో ప్రకోపనకు గురిఅవుతుంటాయి. నిద్రలో పడుకున్న పద్ధతినిబట్టో, మూత్రపు సంచి నిండడంవల్లో, గుండె పనిచేయడంలోనో, వూపిరి పీల్చడం లోనో సంభవించే మార్పులనుబట్టో మజ్జాముఖంలోని ప్రకో పనా మండలాలు (Zones of Excitation) కదుల్తాయి. బయటి ప్రభావాలుకూడా నిద్రలో పనిచేస్తాయి పడకగది ప్రక్కనున్న నీటికుళాయిలో నీరు ధారగా కారిపోతూ శబ్దం కలుగుతున్నందున నిరంతరంగా ఏ నదినిగూర్చో, జలపాతాన్ని గూర్చో కలలు రేకెత్తినట్లు కనుగోబడింది. అరికాళ్ళకు కొంచెం వేడిమి తగుల్తున్నట్లు ఏర్పాటుచేస్తే ఏ ఎడారిలోనో, సముద్రపు వొడ్డున యిసుకలోనో కాళ్ళుకుంటుతూ తిరుగాడుతున్నట్లు కలగాయడం కనుగొన్నారు. ఈ విధంగా జాగ్రదంశ యిందు లోనూ వుంటున్నందునే కలలు సాధ్యమవుతున్నాయి. అవి జ్ఞాపకమూ వుంటున్నాయి. నిద్రాస్వప్న జాగరితాలకున్న

సంబంధం ఇటువంటిది. ఇదంతా ప్రాపంచికమనీ, ప్రతి అవస్థా వొకానొక మజ్జాస్థితిగా తెలియబడుతోంది.

అనుభవముంటే, వుపలబ్ధి వుంటే దానికి సంబంధించి స్మృతి నియతంగా ఏర్పడాలంటుంది అద్వైతం. కాని ఇది వారన్న రీతిలో నిజంకాదు. నిద్రావస్థనే చూడొచ్చు. వారి అభిప్రాయంలో నిద్రావస్థ చేష్టారహితం. కాని సుషుప్తిలో చేతనచర్యలుంటాయి. నల్లి కుడుతుంది. దాన్ని చేత్తో తోసివేస్తాము. నిద్రాభంగం కలగదు. నిద్ర తెలిశాక నల్లిని తోసివేసినట్టు జ్ఞాపకమే వుండదు. ఇదే అసంకల్పిత ప్రతిక్రియ (Unconditioned Reflex.) దీనికి కర్త వెన్నుబాము. ఈ చేష్టలు జరిగినట్టు మెదడులో నమోదుకాలేదు.

స్మృతికికూడా అంతస్తు లున్నాయి. జాగ్రత్తులో జ్ఞాపకం రాని అనుభవం మెదడులో అసలేవిధంగానూ రికార్డు కాదనుకోనక్కరలేదు. మెలకువలో వుండే అజ్ఞాతోపలబ్ధి (Unconscious perception) పూనకంవంటి (Hypnotic Trance) మానసికావస్థలలోనో, కలలోనో మళ్ళీ అది బహిర్గతమవుతుంటుంది. అంటే అదొక 'అజ్ఞాతస్మృతి' అన్నమాట. పరిశీలనాపూర్వకమైన అనుభవంకూడా మెలకువస్మృతిగా ఎల్లప్పుడూ జీవించాలని ఎక్కడా లేదు. వ్యక్తులు జ్ఞాపకశక్తిని కోల్పోవడం ఎరిగినవిషయమే,కొందరైతే తమజీవితంలో వొకానొక భాగాన్ని పూర్తిగా మరిచిపోతారు. అది తిరిగి లభ్యమే కాదు. స్మృతి నశించిపోయినందున, లేదా మెలకువస్మృతి కానరానందున గతజీవితం,భూతకాలం ఎగిరిపోయిం దంటామా? స్మృతిని

చైతన్యంయొక్క అనవద్యతకు తిరుగులేని సాక్ష్యంగా గ్రహించడం సమగ్రదృష్టి కాదు.

జాగ్రత్తులోకూడా అసంకల్పిత క్రియాకలాపం బోలెడంత వుంది. నృత్యంలోనూ, క్రికెట్ ఆటలోనూ ప్రదర్శించే అంగవిన్యాసమంతా సంకల్పితం గాదు. ఆయాభంగిమల్లోని ప్రతికదలికనూ నడుపూ, కదలికా వివరించమంటే వివరించలేరు. మళ్ళీ ఆయాభంగిమలు కావాలంటే వేయగలరు. హిస్టీరియా వచ్చేవారినే తీసుకోండి. అందులో ప్రలాపిస్తారు. ప్రశ్నిస్తారు. ప్రశ్నలకు సమాధాన మిస్తారు. ఎవరితో మాట్లాడుతోందీ గుర్తిస్తారు. మధ్యలోవస్తే మనల్ని పరామరిక చేస్తారు. ఆప్తుల్ని ఆప్తుల్నిగాను, విరోధుల్ని విరోధుల్నిగాను గ్రహించే సంభాషణ సాగిస్తారు. అంతలో నిద్రలో వుంచి లేచినట్లుగా స్వస్థపడతారు. హిస్టీరియాలో సంభాషించిన వాళ్ళే మళ్ళీ సరికొత్తగా యెప్పుడొచ్చారని అడుగుతారు. వాళ్ళు అంతవరకూ సాగించిన సంభాషణను విడచిన దగ్గరనుంచి కొనసాగించబోతే సందర్భం వూహించలేక కలతపడతారు. జరిగిన సంభాషణను జ్ఞాపకంచేసినా గుర్తులేదంటారు. ఇందులో ప్రలాపంలేకుండా నిద్రపోయే రకంకూడా వుంటుంది. హిస్టీరియానిద్రలో, సంభాషణకూ, చేష్టలకూ స్మృతిస్థాపనలేదు. అది మెలకువలోకి సంక్రమించదు. కాని జాగ్రత్తులోని స్మృతి హిస్టీరియాలో పనిచేస్తుంటుంది. మెలకువలో జ్ఞాపకంరాని ఆనాటి సంభాషణను, చర్యలను మిథ్య, స్వాప్నసత్యం అనవలసిందేనా? స్మృతిరహితమయిందల్లా భూతకాలంలోని తన అస్తిత్వాన్ని వొదులుకు పోవాల్సిందేనా? అద్వైతతర్కం ప్రకారంమాత్ర మంతే.

కర్మలంటూ వుంటే వాటికి కర్తకూడా వుండాలి. కర్తృత్వమున్నది అహంకారపూర్వకం; అంటే నేనన్నస్ఫూర్తి కలిగినది. అహంకారశబ్దం వ్యక్తిత్వాన్ని విశేషతను తెలియజేస్తుంది. నిద్రలో కర్తృత్వంలేదు. అహం ప్రత్యయం అదృశ్యమయింది అని అంటుంది అద్వైతం. అయితే నిద్రలోవుండే అసంకల్పితచేష్టలు కర్తృత్వంలేకుండానే ప్రవర్తిల్లుతున్నాయని అద్వైతి అనవలసివుంది. అలాగని అన్నాడా, కర్మ కర్తృత్వపూర్వకమని చెప్పడం విరమించుకోవాలి. విరమిస్తే అసంబద్ధప్రలాపమవుతుంది. నిద్రలో జ్ఞానపూర్వక కర్మలు లేవంటే అనుభవాన్నే తిరస్కరించి అబద్ధానికి పూనుకోవడమవుతుంది. అద్వైతి యిలా చిక్కులో పడతాడు. ఇదేవిధంగా హిస్టీరియాలోవున్న సంభాషణాదికంకూడా అకర్తృకం, అహంతారహితం కావాల్సి వుంటుంది. ఇది సరికాదు.

ఈ పరిశోధనవల్ల తేలిన పర్యవసానం ఏమిటో క్లుప్తపరుద్దాం. జ్ఞానం విశిష్టమైంది; అజ్ఞానంకూడా బహిస్సత్వాన్ని విడవదు. నిద్రలో బహిరంతరాలు రెండూ వున్నాయి. వ్యక్తిగతమైన జ్ఞాత – జ్ఞాతతో తెల్సుకోబడే బాహ్యజగత్తూ విడదీయరాకుండా పెనవడివున్నారు. అంటే వైయక్తికమైన జ్ఞాతా, జగత్తూ రెండూ సత్యాలే.

ఈ జ్ఞాతయే శాస్త్రపరిశోధనలో దిగి తన జ్ఞాతృత్వం యిటీవలే సంభవించింది, ఒకప్పుడు జ్ఞాత లేడు అంటోంది. జీవి నివసించ వీల్లేనిస్థితి వొకటుంది అంటోంది. జడంనుండే చైతన్యం కలిగింది అంటోంది. అందుచే ద్రవ్యం ఆద్యమవుతుంది.

3. అధ్యాసవాదం

నిత్యమైన నిర్విషయ చైతన్యం విషయ చైతన్యంగానూ, దృశ్యమాన జగత్తుగానూ, జడంగానూ-ఏకత్వం నానాత్వం గానూ కానరానడం ఏవిధంగా సాధ్యమో అద్వైతి యింకా మనకు చెప్పవలసే వున్నాడు. ఈప్రశ్నకు పరిష్కారం చూపడంతోనే శంకరుడు సూత్రభాష్యాన్ని ప్రారంభం చేస్తాడు. ఆ భాష్యపీఠికను అధ్యాసప్రకరణం అంటారు. అధ్యారోపం, వివర్తం అన్నవి అధ్యాసకు మారుపేర్లు. ఇంతకూ వీటన్నింటినీ భ్రాంతి – భ్రమ అని అర్థంచేసుకుంటే చాలు.

జగత్తుకు మూలకారణం పరబ్రహ్మం. అది నిర్విషయ జ్ఞానస్వరూపం కాని మనం దాన్ని ఆరూపంలో తెల్సుకోవడం లేదు. చిన్మాత్రాన్ని జడంగా చూస్తున్నాం. ఒకదానిని మరొకదాన్నిగా గ్రహిస్తున్నాం. మన పరిస్థితి యిలావుంది అంటాడు అద్వైతి. ఒకానొక విషయం వేరొకటిగా స్ఫురించడమే భ్రాంతి. త్రాడుని పామనుకుంటాము.ఎండమావుల్ని నీరనుకుంటాం. ఆకాశానికిరంగు, ఆకారాలు ఆపాదిస్తాం. అందుచేత ఇదేవిధంగా జగత్తు భ్రాంతిమూలకం, అదొక ఆభాసం అనుకోవాల్సివుంది అంటాడు అద్వైతి. కళ్ళకు కన్పించే వొకానొక వస్తువుని మరో వస్తువుగా భావిస్తున్నాంగాని, అసలు వస్తువే, విషయమేకానిదాన్ని వస్తువుగా భావించడం ఎక్కడా లేదు. భ్రాంతిలో జరిగేదింతేగాని నిరాకార బ్రహ్మాన్ని సాకారజగత్తుగా పొరపడే అవకాశం భ్రాంతి అనుభవంలో లేదు. జ్ఞాత జ్ఞేయంగా గోచరించడం అసంభవం.

ఆరెండుధర్మాల్నూ బద్ధవిరుద్ధాలు. వెలుగు చీకట్లు లాంటివి. అందుచేత నిరాకారం సాకారంగా దృగ్గోచరం గావడం భ్రాంతి వల్ల సాధ్యం గాదు. ఇదొక పెద్దధర్మసందేహం; పేచీ. ఆది లోనే యీచిక్కు వదిలించుకోకపోతే అద్వైతి అడుగు దీసి అడుగు వెయ్యలేడు. అంచేతే ఇది అద్వైతానికి ఆయువుపట్టు. ఈపునాది అవుకని తేలితే అద్వైతం పేకముక్కల మేడలాగా కూలిపోతుంది. " అధ్యాసము సుస్థముగానిది దానిమీద నిర్మింపబడిన అద్వైతసిద్ధాంతసౌధము సుప్రతిష్ఠము గాదు." అందుకే సూత్రభాష్యం అసలు తొక్కేముందే, ప్రత్యేకించి యీవిషయం తేల్చుకోదలిచాడు శంకరుడు. వేదాంతసూత్రంల్లో లేని అవతారికను అధ్యాసవాదపరంగా స్వకపోలకల్పన చేశాడు. శంకరుడి ప్రతిష్ఠ దీనిమీదెంతో ఆధారపడివుంది. ఇప్పటికి అధ్యాసవాదంయొక్క ప్రాధాన్యం తెలిసివుంటుం దనుకుంటాను.

నిర్వచనం మంచిచెడ్డలు

త్రాడు పాముగా కన్పించినట్లుగానే బ్రహ్మం ప్రపంచంగా భాసిస్తోంది. ఇలా భాసించేవిధానాన్ని సూత్రబద్ధం చేద్దాం. పామును పూర్వ మొకప్పుడు కళ్ళారా చూచాం. దానిరూపవిశేషం మనసుకు పట్టింది. పాము మళ్ళీ మనకళ్ళముందు లేకపోయినా దానిఆకారంవగైరాలు మనం జ్ఞాపకం చేసుకోగలం. అనగా పాము పూర్వం చూడబడింది; దానిరూపం స్మృతిలో నిల్చివుంది. ఇంతలో చీకటిలో తాడొకటి తారసిల్లింది. అదటుగా చూశాం. వెంటనే అది పామని తట్టింది. పామునుచూసి నట్లే అయింది.తుదటబడి పరిశీలనగా చూశామనుకోండి.దానితో

పాముకాదని తేలుతుంది. పామును మరొకదానిలో చూశా మన్నమాట. పూర్వం చూసిన వస్తువుయొక్క స్మృతి రూపాన్ని అన్యత్రా చూస్తున్నా మన్నమాట. ('స్మృతిరూపః పరత్ర పూర్వదృష్టావభాసః' అని శంకరుడు నిర్వచించాడు అధ్యాసను.) ఇందులో త్రాడు అధిష్ఠానం, పాము ఆరోపితం. భ్రాంతిసమయంలో త్రాడు యథార్థంగా వుంది. కాని వాస్తవమైన పాము లేదు; దానిస్మృతిరూపంమాత్రమే వుంది. అంచేత ఆరోపితవస్తువు అధిష్ఠానమంత యథార్థం కాదు. అధిష్ఠానంలో అసలు లేని దల్లా వున్న ట్లనిపిస్తోంది. ఇదే భ్రాంతివివేచన.

శంకరు డిచ్చిన యీ నిర్వచనం సరికాదు. ఎందుకంటే భ్రాంతికిచెందిన సకలానుభవాన్నీ యీ నిర్వచనం అజలోకి తీసుకోలేదు. ఆయన స్వీకరించింవొక శకలం, వొక అంశ. భ్రాంతి మూలాన్ని గమనించలేదు. భ్రాంతి కలగడానికి వొకానొక వస్తువును పూర్వం చూసి, తదనుభవాన్ని స్మృతిరూపంలో నిల్వచేసుకోవలసిన అవసరం సర్వత్రాలేదు. భ్రాంతికి కాల విభాగంగాని, స్థలవిభాగంగాని అవసరంలేదు. ఏకకాలంలోనే వొకేస్థలంలోనే చూపుపారే మేరలోనే రెండువిభిన్న వస్తువుల్ని వొకేజాతివస్తువులుగా గ్రహిస్తుంటాం. రోల్డుగోల్డు వస్తువునీ, మేలిమిబంగారు వస్తువునీ వొకదానిప్రక్క నొకదాన్ని వుంచితే చూచీచూడడంతోటే రెండింటినీ విడదీయలేము; రెండూబంగారంగానో రోల్డుగోల్డుగానో గ్రహిస్తాం.సూక్ష్మంగా పరిశీలించినా, కాకుంటే వొరపిడిరాయిమీద పెట్టినా రెండింటినీ వివక్షించ గలం. దంతాన్నీ, కణుజుకొమ్ము లోపలిభాగాన్నీ, ప్లాస్టికునూ కలిపి వొకేదగ్గ రుంచితే ప్రథమతః వాటిని వివక్షించ

లేము. వెండినీ, సత్తునూ కూడా అలాగే విడదీయజాలక భ్రమలో పడతాం. రాత్రివేళ నిజమైన పామూ, దాని ప్రక్క నొక త్రాడూ పడివుంటే రెంటింటినీ త్రాళ్ళనో, పాములనో పొరపడతాము. ఆ తర్వాత పరిశీలిస్తే దేని కది వేరని కనుగొంటాం. ఎడారిలో ఎండమావుల్తోపాటుగా జలాశయం వున్నా రెంటింటినీ వెంటనే విడదీయలేము. "ఉప్పు,కప్పురంబు నొక్కపోలిక నుండు, చూడజూడ రుచుల జాడ వేరు" అని పల్కిన వేమనసూక్తి అందరికీ అనుభవములో వున్నదే. ఈ వుదాహరణలతో విరమించి సూత్రీకరణకు పూనుకోవచ్చు.

సాదృశ్యంగల రెండు విభిన్నవస్తువులు కళ్ళముందర వర్తమానంలో, వర్తమానస్థలంలో ప్రత్యక్షంగా వుంటున్నప్పుడు సైతం భ్రాంతి, పరస్పరమైన అధ్యాస సంభవిస్తుంటుంది. ఏకకాలంలో ప్రత్యక్షంగా వుండే రెండువిషయాలమధ్య అధ్యాస సంభవం గాబట్టే, వొకానొకప్పుడు ప్రత్యక్షంగా కనబడి దానిరూపాన్ని మనమనసుపై ముద్రించిన పూర్వదృశ్యానికి, ప్రస్తుతం జ్ఞేయంగా లభించేదానిమధ్యా అవకాశం కుదురుతోంది. అంతేగాని లోగడచూపినదాని జ్ఞాపకానికీ, వర్తమానజ్ఞేయానికీమధ్య అధ్యాస మూలం గాదు; అది తూలంమాత్రమే. ఈ అనుభవం ప్రకారం శంకరుని నిర్వచనం తప్పని సిద్ధిస్తోంది. ఇలా తప్పుగా సూత్రీకరించడంచేత స్మృతిరూపాన్ని, అంటే పామును వ్యాస సత్యం లేక అసత్యంగా చూచి, త్రాడును (అధిష్ఠానాన్ని) అధికసత్యంగా తారతమ్యంఎంచాడు. సత్యత్వంలో అంతస్థులు చూశాడు. ఏకకాలిక జ్ఞేయాలు రెండింటిమధ్య భ్రాంతి కలగడం

అసలు మూలవిషయానికి, స్మృతిరూపంగా వస్తుచిత్రణను త్రోసిపుచ్చనూ వీల్లేదు; పరస్పరాధ్యాస పొందే విషయాలు సత్యత్వంలో సమహోదా కలిగివుండాలని పర్యవసిస్తుంది.

భ్రాంతిని మరికొంత వివేచన చేద్దాం. ఒక వస్తువును మరొక వస్తువుగా పొరపడాలంటే, ఆ రెండువస్తువుల్లో కొన్ని సమధర్మాలుండాలి. పాముకూ త్రాడుకూ నాఝ్య పొడవుగా, వంపులు దిరిగి, నేలను కరచుకొని పడివుండటమనే సమానగుణం వుంది. విలక్షణతను పురస్కరించుకొనిగాని, గుణ రాహిత్యాన్ని పురస్కరించుకొని భ్రాంతి ఏర్పడదు. నామరూప సామ్యాన్ని బట్టే భ్రాంతి జనిస్తుంది. అనగా రెండు సగుణాలమధ్యే భ్రాంతి గాని, నిర్గుణ సగుణాల మధ్య గాదు. సగుణ ప్రకృతి పరిధికి లోబడే వుంటుంది భ్రమ; అంతేగాని భ్రమ ప్రకృతి పరిధిని వుల్లంఘించడానికి వీల్లేదు. తనసరిహద్దులు దాటరాదని ప్రకృతి నిషేధాజ్ఞలు జారీచేసి వుంచింది; అందువల్ల నిర్గుణబ్రహ్మానికి, సగుణప్రకృతికి అధ్యాస అసంభవం.

స్మృతిరూపానికీ, వర్తమాన జ్ఞేయానికీ అధ్యాసవుంటుం దని శంకరుడన్న మేరలోకూడా, అధిష్ఠానం– ఆరోపితవస్తువు స్వతంత్రమైన సమసత్యాలు గానడానికి వీల్లేదు. స్మృతికి మాతృకఅయిన నిజమైన పాము, త్రాడూ సమసత్తాకాలే గావాలి. శంకరుని నిర్వచనాన్ని సాగలాగితే ఇలా తేలుతుందని ఆయన తర్వాత కాలంలోని అద్వైతాచార్యులు గ్రహించారు. శంకరునిలో అజ్ఞాతంగామిగిలిన యీ'బలహీనతను' వారుసరిదిద్ద డానికి బూనుకున్నారు. "ఆరోపిత వస్తువును యథార్థంగా లోగడ చూసివుండాలి (పూర్వదృష్టం), చూసినదానికి పున్న

సికరూపం (స్మృతిరూపః) వుండాలి అని విధించిన షరతులు అనుకోకుండా' అన్యథాఖ్యాతివాదంతో చేరుస్తున్నాయని ఆపరతుల్ని కత్తిరించ నారంభించారు. వాచస్పతి మిశ్రుడు యీ రెంటినే గాక, వేరొకచోట (పరత్ర) అన్నదానిని కూడా ఎత్తివేశాడు. అవభాసించటమే అధ్యాస పొమ్మన్నాడు. తదితరులు వేరొకచోట అవభాసించడం అధ్యాసఅని పరత్రశబ్దాన్ని మాత్రం ఎత్తివేయరాదన్నారు. అనంతరకాలంలోని యీ సవరణల్ని చూస్తే భ్రాంతికి గురయ్యే రెండువస్తువులు ఎక్కడ సమసత్యాలవాల్సివస్తుందోనని జాగ్రత్తపడుతున్నారని తెల్లమవుతుంది. సమగ్రమైన అధ్యాసానుభవాన్ని ముందే చూశాం. అంచేత యీ సవరణల్ని గమనించ నవసరంలేదు.*

ఎప్పుడైతే ఏకకాలికంగా ఎట్టఎదుటనున్న రెండువస్తువుల మధ్యఅధ్యాస వుందన్నామో అధిష్ఠానంఆరోపితవస్తువుకు 'వుపాదానకారణం' కాదు. [వుపాదానకారణమంటే వస్తుత్వకారణం. కుండకు మట్టి వుపాదానం. నగలకు బంగారం ఉపాదానం.] పాముకు త్రాడు వుపాదాన కారణంకాదు. త్రాడు తన గుణధర్మాలవల్ల నిమిత్తకారణమైంది. ఇదొక పగటికల. నిద్రలో సీటికుళాయి కారేశబ్దం ప్రేరణగా పనిచేసే ప్రవాహాన్ని, నదిని చూస్తున్నట్లు కలగంటామని వెనక చూసినట్లే జాగ్రదవస్థలోని

---

* [అయితే యిక్కడొక జాగ్రత్త తీసుకోవాలి. సవరణ కర్తలకన్నా శంకరునిలో వాస్తవికత అధికంగా వుందని గ్రహించడానికీ విషయాన్ని చూపడానికి యత్నిస్తే, వేగిరపాటు అవుతుంది. ఎందుకంటే వాచస్పతియే శంకరానుయాయుల్లో వాస్తవిక దృష్టిని అధికంగా పోషించాడు.]

స్వప్నం శే స్మృతిరూపమైన భ్రాంతి. త్రాడు పాము కనబడ టానికి నిమిత్తకారణమైతే, జగత్తుకు బ్రహ్మం నిమిత్తమే కాగ లుగుతుంది గాని, ఉపాదానకారణం కాజాలదని తేటపడుతుంది.

అధ్యాస - ఆకాశదృష్టాంతం

ఆచార్య శంకరులు కొన్ని ఆక్షేపణలు తనవాదంపై రాగలవని తానే వూహించి సమాధానాలుకూడా యిచ్చి వుంచారు. అందులో యిదొకటి చాలా ప్రముఖమైంది. ఈ ఆక్షేపణకు సమాధానం అసలుగౌడపాదులే నిర్వర్తించి వుం చారు.శంకరుడు దానినిపునరుద్ఘాటించాడు. 'పరబ్రహ్మం ప్రత్యక్ష ప్రమాణగోచరం గాదు. కాని, అది త్రాడుమాదిరిగానే అధిష్ఠాన మన్నప్పుడు ప్రత్యక్షవిషయమై వుండాలి. ప్రత్యక్షం కాని దాంట్లో అధ్యాస అసాధ్యం' అన్న ఆక్షేపణ రావొచ్చును కున్నారు. దీనికిలా సమాధానం యిచ్చారు:

" అధిష్ఠానం నియతంగా ప్రత్యక్షంగా వుండాలని లేదు. పరోక్షవిషయాలలో కూడా అధ్యాస సంభవమే. ఆకాశముంది. అది ప్రత్యక్షం కాదు; అది అనుమానప్రమాణగమ్యంమాత్రమే. కాని ఆకాశం నీలిగా వుంది, మలీమసంగా వుంది అంటాము. ఆకాశానికి రంగు నాపాదిస్తాము. కాని, వాస్తవంలో దానికి రంగు లేదు. అలాగే అప్రత్యక్షమైన బ్రహ్మములో అధ్యాస సాధ్యమే. " ఇదీ అద్వైతకథనం.

ఆకాశము కంటి కగపడదు. పరబ్రహ్మముకూడా అగ పడదు. ఆరెండింటికీ యిదొకసామాన్యలక్షణం. ప్రత్యక్షము

కాని ఆకాశంలో అధ్యారోపం సాధ్యమవుతోందిగావున పర బ్రహ్మములో కూడా జగత్తు అధ్యారోపం సాధ్యం అంటారు శంకరులు. కాని ఆకాశము పరోక్షము కాగా, పరబ్రహ్మము అపరోక్షమైనదని, ఆకాశము అనుమానప్రమాణ సాధ్యము కాగా పరబ్రహ్మము ప్రమాణాల కందని అప్రమేయమని - అందుచే అవి భిన్న రాసులకు చెందినవనీ - ఇంత వైలక్షణ్యాన్ని అలక్ష్యం చేయరాదనీ అద్వైతులు పట్టించుకోరు. ఏదో వొక యుక్తితో తమసిద్ధాంతాన్ని నెలకొల్పవలెననే తాపత్రయం వినా తన్కూపమ మగునా, కాదా అనే జాగ్రత్త వారికి లేదు. ఏదో వొక గుణసామాన్యాన్ని పురస్కరించుకొని ఆవస్తువుల మొత్తంస్వభావం పైనిర్ణయాలను చెయ్యబోయే లోపసంతమైన తర్కానికి అద్వైతంలో పెట్టింది పేరుగా వుంది. స్వప్నము లలో దృశ్యా లున్నవి. ఆదృశ్యాలన్నీ సత్యాలు కావు. మెల కువలో కనబడే దంతాకూడా దృశ్యమాన మైనదే. దృశ్య త్వముకల, మెలకువలకు సమానవిషయం. కలలోనిదృశ్యాలు కల్లలు - అందుచే మెలకువలోని దృశ్యాలుకూడా సత్యాలు కావు. అద్వైతుల యుక్తి రీతి యిది. ఇదెంతో ప్రమాదకర మైనది. అపసవ్య మైనది. దీనిని సులభంగా గ్రహించగలం. అద్వైతుల తర్కరీతిని మరోవిధంగా ప్రయోగంలో పెట్టి యీ విషయాన్ని విశదపరుస్తాను.

ఆకాశము కంటికి కగుపించదు.

పరబ్రహ్మము కంటికి కగుపించదు.

ఇవి రెండును అదృశ్యములు - అప్రత్యక్షములు.

పరబ్రహ్మము నిత్యసత్యము.

అదృశ్యత్వముచేత పరబ్రహ్మమునవలె ఆకాశమును నిత్య
సత్యము.

ఈరీతిగా సాధించితే అద్వైతం నోరు మెదపడానికి యత్నించ రాదు. దృశ్యమైనది సత్యము గానప్పుడు అదృశ్యమైనది సత్యమునక తప్పదు అద్వైతంలో. లేదా ఆకాశమునుండి ప్రారంభించి అదృశ్యత్వముచేత ఆకాశమునకువలె పరబ్రహ్మమును అనిత్యము సత్యము కానిది అని చెప్పవలెను. (ఆకాశముకూడ ప్రకృతివర్గములోనిది, అనిత్యమైనదనే అద్వైతుల భావం.) ఇదే విధంగా మహత్తత్త్వము, బుద్ధి, మనస్సు, అహంకారము అన్నవికూడా అదృశ్యత్వముచేత నిత్యసత్యములుగా చెప్పవచ్చును. ఈతర్క ప్రక్రియ ప్రయోగిస్తే అద్వైతం ద్వైతంగానో, త్రైతంగానో బద్దలై పోతుంటుంది. కాని పరోక్షంగా వుంటున్న ఆకాశంలో అధ్యాస కనకాశం వుంటున్నందుకొక కారణం వున్నది: అది సగుణరాశిలోనిది.

ఆకాశం అంటే ప్రదేశం (Space). ధ్వని తరంగాలను వ్యాపింపజేయడం దాని స్వభావం అన్నారు మన పూర్వులు. ఈనాడాకాశానికి వక్రమైన ఆకారం (Curvature) వుందని ఐన్‌స్టీన్ అన్నాడు. ఆ ఆకారం పరిమితం, పరివ్యాపనాశీలమైంది అన్నాడు 'మిల్నే'. విశ్వంలోని ద్రవ్యభారంపైనే దాని పరిమాణం ఆధారపడి వుందంటున్నారు. ఈవిధంగా గుణధర్మాలు కలిగినది (పూర్వుల దృష్టిలోనూ, ఆధునికుని దృష్టిలోనూ) గాబట్టే నీలిమ ఆకాశసంబంధమైంది గాకున్నా, దానికీ, నీలిమకూ సంబంధం అంటగట్టడం సాధ్యమైంది.

పైగా ఆకాశాన్ని నీలాకాశమనే అంటున్నాంగాని ఆకాశమే లేదనడంలేదు. నీలాకాశమనే అధ్యాస రజ్జుసర్ప భ్రాంతి, శుక్తిరజతభ్రాంతి వంటిది మాత్రంగాదు. పాము భాసించినంతసేపూ త్రాడన్న స్ఫూర్తి లవలేశంకూడాలేదు. నీలాకాశమనడంలో అధిష్ఠానం, ఆరోపిత వస్తువు రెండూ ఏక కాలికంగా వున్నాయి. రెండూ వొకేసారి అనుభూతమవు తున్నాయి. ఇక్కడ రెండు నిజవస్తువులఃసధ్యనలేని సంబంధాన్ని ఆరోపిస్తున్నాం. రజ్జు సర్ప భ్రాంతిలో సంబంధ విషయంలో గాకుండా వొక శాల్తీకి బదులుగా మరొక శాల్తీని ఆరోపి స్తున్నాం త్రాడని గ్రహించాక పాము అదృశ్యమైనట్లుగా, నీలిమ ఆకాశానిది కాదని తెలుసుకున్నాక నీలిమ అంతర్ధానం గానడంలేదు ఈ దృష్టాంతంలో శంకరుని అధ్యాసానిర్వచనం లోని షరతులేవీ వర్తించడంలేదు. ఎందుకంటే నీలిమ, ఆకాశం రెండూ వర్తమానసత్యాలు; యుగపద్ జ్ఞేయమానాలుగానే వుంటున్నాయి.

దృష్టాంతం - దాని విలువ

అనుపమానం, అప్రమేయమైనదీ, నిర్గుణమన్నదీ ప్రమే యంగానూ, సగుణంగానూ అధ్యాసించబడుతున్నట్లు లెక్క కొక్క దృష్టాంతం చూపితేనే అద్వైతం నిలుస్తుంది. కాని దృష్టాంత మసంభవం. దృష్టాంతం చూపలేకుండా వాదించడం దోషం. గౌడపాదుడు ప్రతిపక్షవాదానికైనా దృష్టాంతముం దేమో చూపించవలసిందిగా సరుగుతోలాడు. జననంలేని కారణం నుండి, కార్యం జనిస్తున్నట్లు దృష్టాంతమేలేదు పొమ్మని

ఎదటి పక్షాన్ని నోరుమూయించబోయాడు. ['అజాద్వైజాయతే యస్య దృష్టాంతస్య నాస్తివై' - IV. 13 కారికలు] అలాగే శంకరుడూ దృష్టాంతాలు లేవని పరపక్షాన్ని ద్రోశాడు. కార్య గుణాలవల్ల కారణం కలుషితమవుతుందనేందుకు ప్రతిపక్షానికి దృష్టాంతం లేనందుకు తప్పుబట్టాడు. ['త్వత్పక్షస్యతు న కశ్చిత్ దృష్టాంతోఽస్తి' - వే. సూ. భా. (2.1.9)] తనకొక దృష్టాంతముందంటే తనవాదం నిలబడినట్లు లేక (నకేవ దృష్టాంతా భావాత్ - వే. సూ. భా. (2. 1.) *

అసలు దృష్టాంతబలంమీదే పూర్వం వాదాలు నిలువడం, కూలడం అంటూవుంది. తనవాదనకు దన్నుగా తామిచ్చిన దృష్టాంతం సహేతుకమో కాదో స్తనశల్యపరీక్ష చేసి విమర్శించడం పరిపాటి, ఆచారవిషయం. సాంఖ్యులు పురుషునికి కర్తృత్వం అంటకుండా అతనిసన్నిధానంలో ప్రకృతికి ప్రవృత్తి కలుగుతుందని చెప్పడానికి సూదంటురాయి కదలకుండా యినుపరజాన్ని కదుపుతుందనీ, గుడ్డివానిమీదెక్కిన కుంటివాడు దారి చూపుతాడనీ దృష్టాంతాలిచ్చారు. ఈ దృష్టాంతాల్లో అయస్కాంతానికీ, కుంటివానికీ కర్తృత్వం, వికారంసిద్ధిస్తుందని ఆ దృష్టాంతాలవల్ల వారంగీకరించిన దాన్నే విడిచిపెడుతున్న వాళ్ళవుతున్నారని, అలావిడవడం 'అభ్యుపేత హానం' అనేదోషం అవుతుందనీ 'పురుషాశ్మవదితి చేత్తదాపి' అన్న (2-3-7 వే. సూ. భా) సూత్రంలోనూ,దాని భాష్యంలోనూవిమర్శించారు.

---

* ఇంత సూటిగా దృష్టాంతాలు కోరిన వీరు తాము నిర్గుణంలో సగుణం అధ్యాసించబడుతోందనడానికి సూటి దృష్టాంతం ఎత్తిచూపలేక పోయారు. అందుకు మాయగా పక్కదారులుపట్టి గందరగోళం కల్పించారు.

4. మాయావాదం

అధ్యాస విషయం ముగిసింది. ఇక మిగిలింది మాయా వాదం. అధ్యాసవాదం పునాది – దానిపైలేచే భవంతి మాయా వాదం.

త్రాడులో లేనిపాము వున్నట్లుగా అగపడుతోంది. అదే మాదిరిగా సర్వగతమైన పరబ్రహ్మంలో యథార్థంగాలేనిజగత్తు వున్నాననిపిస్తోంది. త్రాడును, పామును భ్రమాత్మకంగా చూడ డానికి అంతకన్నా వేరుగా ఒకద్రష్ట ఉన్నాడు. పరబ్రహ్మాన్ని, జగత్తును చూడడానికి వేరుగా యెవ రున్నారు? ఎవ్వరూ ఉండ డానికి వీల్లేదు. వుంటే ప్రమాదం. 'అద్వైతం' ఆభాస మవు తుంది. అలా కాకుండా కాపాడుకోవాలి. వేరే మరో ద్రష్ట లేకుండా కార్యం వ్యాఖ్యానించాలి. అలా చేయడంలోనే దాని సాఫల్యవైఫల్యాలు ముడిపడి వున్నాయి.

చూచేవాని భ్రాంతబుద్ధివలన త్రాడు పాముగా కనబ డింది. పరబ్రహ్మంలో భ్రాంతబుద్ధివంటి దొకటి వుండనాలి. భ్రాంతి విజ్ఞానం కాదు. విద్య కాదు. అదొక అవిద్య. పరబ్రహ్మం లోనూ అట్టి అవిద్య వుండనాలి. అవిద్యకే మరోపేరు మాయ. ప్రపంచం మాయ గాదు, దానికర్మాగారంలో తయారైన వస్తు విశేషం, పాము భ్రాంతబుద్ధి కాదు; దానిచే తయారైన సరుకు. ఇది మనకు తెలియంది కాదు. నిద్రలో మనకు తెలియని స్థితి అంటూ తెలుసుకోబడుతోందే, అదే మాయ. నిద్రలోని అజ్ఞానమే అవిద్య.

ఎదటి పక్షాన్ని నోరుమూయించబోయాడు. ['అజాద్వైజాయతే యస్య దృష్టాంతస్య నాస్తివై' - IV. 13 కారికలు] అలాగే శంకరుడూ దృష్టాంతాలు తెండని పరవక్షుల్ని ద్రొక్కాడు. కార్య గుణాలవల్ల కారణం కలుషితమవుతుందనేందుకు ప్రతిపక్షానికి దృష్టాంతంలేనందుకు తప్పుబట్టాడు. [త్వత్పక్షస్యాపి న కశ్చిత్ దృష్టాంతో౽స్తి' - వే. సూ. భా. (2.1.9)] తమకొక దృష్టాంతముందంటే తమవాదం నిలబడినట్లు లెక్క. (సతిదృష్టాంత భావాత్ - వే. సూ. భా. (2. 1.) *

అసలు దృష్టాంతబలంమీదే పూర్వం వాదాలు నిలువడం, కూలడం అంటూవుంది. తమవాదనకు దన్నుగా తామిచ్చిన దృష్టాంతం సహేతుకమో కాదో స్తనశల్యపరీక్ష చేసి విమర్శించడం పరిపాటి, ఆచారవిషయం. సాంఖ్యులు పురుషునికి కర్తృత్వం అంటకుండా అతనిసన్నిధానంలో ప్రకృతికి ప్రవృత్తి కలుగుతుందని చెప్పడానికి సూదంటురాయి కదలకుండా యినుపరజాన్ని కదుపుతుందనీ, గుడ్డివానిమీదెక్కిన కుంటివాడు దారి చూపుతాడనీ దృష్టాంతాలిచ్చారు. ఈ దృష్టాంతాల్లో అయస్కాంతానికీ, కుంటివానికీ కర్తృత్వం, వికారంసిద్ధిస్తుందని ఆ దృష్టాంతాలవల్ల వారంగీకరించిన దాన్నే విడిచిపెడుతున్న వాళ్ళవుతున్నారని, అలావిడనడం 'అభ్యుపేత హానం' అనేదోషం అవుతుందనీ 'పురుషాశ్మవదితి చేత్తదాపి' అన్న (2-3-7 వే. సూ. భా) సూత్రంలోనూ,దాని భాష్యంలో నూవిమర్శించారు.

---

* ఇంత నూటిగా దృష్టాంతాలు కోరిన వీరు తాము నిర్గుణంలో సగుణం అధ్యాసించబడుతోందనడానికి నూటి దృష్టాంతం ఎత్తిచూపలేక పోయారు. అందుకు మారుగా పక్కదారులుపట్టి గందరగోళం కల్పించారు.

4. మాయావాదం

అధ్యాస విషయం ముగిసింది. ఇక మిగిలింది మాయా వాదం. అధ్యాసవాదం పునాది – దానిపైలేచే భవంతి మాయా వాదం.

త్రాడులో లేనిపాము వున్నట్లుగా అగపడుతోంది. అదే మాదిరిగా సర్వగతమైన పరబ్రహ్మంలో యథార్థంగాలేనిజగత్తు వున్నాసనిపిస్తోంది. త్రాడును, పామును భ్రమాత్మకంగా చూడ డానికి అంతకన్నా వేరుగా ఒకద్రష్ట ఉన్నాడు. పరబ్రహ్మాన్ని, జగత్తును చూడడానికి వేరుగా ఎవరున్నారు? ఎవ్వరూ ఉండ టానికి వీల్లేదు. వుంటే ప్రమాదం. 'అద్వైతం' ఆభాసమవు తుంది. అలా కాకుండా కాపాడుకోవాలి. వేరే మరో ద్రష్ట లేకుండా కార్యం వొడ్డెక్కించాలి. అలా చేయడంలోనే దాని సాఫల్యవైఫల్యాలు ముడిపడి వున్నాయి.

చూచేవాని భ్రాంతబుద్ధివలన త్రాడు పాముగా కనబ డింది. పరబ్రహ్మంలో భ్రాంతబుద్ధినంటి దొకటి వుండనాలి. భ్రాంతి విజ్ఞానం కాదు. విద్య కాదు. అదొక అవిద్య. పరబ్రహ్మం లోనూ అట్టి అవిద్య వుండనాలి. అవిద్యకే మరోపేరు మాయ. ప్రపంచం మాయ గాదు, దానికర్మాగారంలో తయారైన వస్తు విశేషం, పాము భ్రాంతబుద్ధి కాదు; దానిచే తయారైన సరుకు. ఇది మనకు తెలియంది కాదు. నిద్రలో మనకు తెలియని స్థితి అంటూ తెలుసుకోబడుతోందే, అదే మాయ, నిద్రలోని అజ్ఞానమే అవిద్య.

మాయకుగల స్వభావ మేమిటి? భ్రాంతబుద్ధికి వున్న దేదో అది కాస్తా మాయకూ వున్నదని చెప్పాలి. భ్రాంతబుద్ధి మొదటి అంచెలో చేసిన ఘనకార్యం త్రాటిని కప్పిపుచ్చడం; రెండో అంచెలో లేనిపామును కల్పించడం. అంటే వున్న వాస్తవాన్ని మూసి, లేని అవాస్తవాన్ని విప్పడం దాని వుద్యోగం. మాయకు యీద్విముఖవ్యాపారం వుంది. పరిభాషలో పెట్టివీటినే ఆవరణశక్తి,విక్షేపశక్తి మాయకున్నాయంటారు. వున్నదాన్ని లేదని చెప్పి వూరుకోదు. వున్నది మరొకటని చెప్పి తప్పుదారిని పెడుతుంది. తనకు తెలియంది తెలియనట్టు వూరు కోదు; తెలిసినట్టు నటించి ప్రమాదం తెస్తుంది.

పరబ్రహ్మం అద్వితీయుడు, ఏకాకి. మాయ బ్రహ్మంతోనే ఏవిధంగానైనా సంబంధం కలిగివుండాలి. అది మరెవ్వరికీ చెందడానికి వీల్లేదు. తనకు తాను స్వతంత్రంగా వున్నది కావడానికీ వీల్లేదు. పరబ్రహ్మంతో దానికి వుండగల సంబంధాన్ని నిర్వచించడానికి యత్నించుదాం.

మాయ పరబ్రహ్మంయొక్క స్వభావం, గుణధర్మం (Quality) అని అందామా అంటే వీలులేకుండా వుంది. స్వభావమైనా స్వధర్మమైనా అదినిత్యం, నియతం కావాల్సి వుంటుంది. వేడిమి అగ్నికి స్వభావం; ప్రకాశం సూర్యుని స్వధర్మం. వేడిమిలేని అగ్నిగాని, ప్రకాశం లేని సూర్యుడుగాని లేడు. ఇదే 'ధర్మ' 'ధర్మి' సంబంధం. ఇందులో ధర్మంనుండి ధర్మికి ముక్తిలేదు. పరబ్రహ్మం యీ సంబంధం ప్రకారం మాయతో అంటు వొదుల్చుకోలేనిదవుతుంది. అంతే గాదు,

కాని యీ నామరూపాలను తనలో అధ్యారోపించుకొనే కారణంగాని, యీ అవిద్యకు కర్తగాని పరబ్రహ్మం కారాదన్నదే మావాదన''అని పూర్వపక్షి అంటాడు. దానికి శంకరుని సమాధానం యిది : ''సరే, మీరన్నట్లు కానివ్వండి; బ్రహ్మం అవిద్యకు కర్తగాడు. అవిద్యవల్ల భ్రాంతికి గురిగావడంలేదు. కాని దానికి కర్తగాగాని, దాని భ్రాంతికి లోనుగానడానికిగాని పరబ్రహ్మంకన్న అన్యమైన చేతనా రూపం మరొకటి లేదుగదా.'' ఇలా చెప్పుకు తృప్తిపడడం కన్నా మరోదారి లేదన్నాడన్నమాట. [''భవత్యేవమ్, నావిద్యాకర్తృభ్రాంతంచ బ్రహ్మ, కింతునైవా బ్రహ్మోవిద్యాకర్తా చేతనోభ్రాంతో అన్యఇష్యతే'' అని అన్నాడు.] తేటతెల్లంగా మరింత చెప్పాలంటే, అనంతము, సర్వవ్యాప్తమూ అయిన పరబ్రహ్మానికి వెలుపల ఎక్కడో మాయవుండటానికి ఆసరా చిక్కడంలేదు అని చెప్పాలి. ఇక మాయఅన్న దొకటుందని ఎందుకు సిద్ధాంతీకరించాలంటే, జగత్తంటూ వొకటి కళ్ళకు కన్పించినందున, దానికి వివరణ యివ్వక విధి లేదంటున్నందున. బృహదారణ్యక భాష్యంలో (4-3-20) (1-4-10) చూడడం యుక్తం.

ఇక్కడి కిది మాయాబ్రహలకున్న సంబంధంగురించి పూర్తయ్యింది. ఇక దాని సత్యత్వహోదా వగైరాలుచూడాలి. దాని స్వరూప మేమిటి? అది ద్రవ్యమా (matter) ? వీటికి జవాబులు కనుగోడానికి రజ్జు సర్పాలవద్దకు వెళ్దాం. త్రాడులో సర్పాన్ని కల్పించేది భ్రాంతబుద్ధి. అనగా ఆరోపణ బుద్ధి

మాయకుగల స్వభావ మేమిటి? భ్రాంతబుద్ధికి వున్న దేదో అది కాస్తా మాయకూ వున్నదని చెప్పాలి. భ్రాంతబుద్ధి మొదటి అంచెలో చేసిన ఘనకార్యం త్రాటిని కప్పిపుచ్చడం; రెండో అంచెలో లేనిపామును కల్పించడం. అంటే వున్న వాస్తవాన్ని మూసి, లేని అవాస్తవాన్ని విప్పడం దాని వుద్యోగం. మాయకు యీద్విముఖవ్యాపారం వుంది. పరిభాషలో పెట్టివీటినే ఆవరణశక్తీ,విక్షేపశక్తీ మాయకున్నాయంటారు. వున్నదాన్ని లేదని చెప్పి వూరుకోదు. వున్నది మరొకటని చెప్పి తప్పుదారిని పెడుతుంది. తనకు తెలియంది తెలియనట్టు వూరుకోదు; తెలిసినట్టు నటించి ప్రమాదం తెస్తుంది.

పరబ్రహ్మం అద్వితీయమూ, ఏకాకి. మాయ బ్రహ్మంతోనే ఏవిధంగానైనా సంబంధం కలిగివుండాలి. అది మరెవ్వరికీ చెందడానికి వీల్లేదు. తనకు తాను స్వతంత్రంగా వున్నది కావడానికీ వీల్లేదు. పరబ్రహ్మంతో దానికి వుండగల సంబంధాన్ని నిర్వచించడానికి యత్నించుదాం.

మాయ పరబ్రహ్మంయొక్క స్వభావం, గుణధర్మం (Quality) అని అందామా అంటే వీలులేకుండా వుంది. స్వభావమైనా స్వధర్మమైనా అదినిత్యం, నియతం కావాల్సి వుంటుంది. వేడిమి అగ్నికి స్వభావం; ప్రకాశం సూర్యుని స్వధర్మం. వేడిమిలేని అగ్నిగాని, ప్రకాశం లేని సూర్యుడుగాని లేడు. ఇదే 'ధర్మ' 'ధర్మి' సంబంధం. ఇందులో ధర్మంనుండి ధర్మికి ముక్తిలేదు. పరబ్రహ్మం యీ సంబంధం ప్రకారం మాయతో అంటు వొదుల్చుకోలేనిదవుతుంది. అంతే గాదు,

కాని యీ నామరూపాలను తనలో అధ్యారోపించుకొనే కారణంగాని, యీ అవిద్యకు కర్తగాని పరబ్రహ్మం కారాదన్నదే మావాదన" అని పూర్వపక్షి అంటాడు. దానికి శంకరుని సమాధానం యిది: "సరే, మీరన్నట్టే కానివ్వండి; బ్రహ్మం అవిద్యకు కర్తగాడు. అవిద్యనల్ల భ్రాంతికి గురిగావడం లేదు. కాని దానికి కర్తగాగాని, దాని భ్రాంతికి లోనుగానడానికిగాని పరబ్రహ్మంకన్న అన్యమైన చేతనారూపం మరొకటి లేదుగదా." ఇలా చెప్పుకు తృప్తిపడడం కన్నా మరోదారి లేదన్నాడన్నమాట. ["భవత్యేవమ్, నావిద్యాకర్తృభ్రాంతంచ బ్రహ్మ, కింతునైవా బ్రహ్మవిద్యా కర్తా చేతనో భ్రాంతో అన్యఇష్యతే" అని అన్నాడు.] తేటతెల్లంగా మరింత చెప్పాలంటే, అనంతమ్ము, సర్వవ్యాప్తమూ అయిన పరబ్రహ్మనికి వెలుపల ఎక్కడో మాయవుండటానికి ఆసరా చిక్కడంలేదు అని చెప్పాలి. ఇక మాయఅన్న దొకటుందని ఎందుకు సిద్ధాంతీకరించాలంటే, జగత్తంటూ వొకటి కళ్ళకు కన్పించినందున, దానికి వివరణ యివ్వక విధి లేదంటున్నందున. బృహదారణ్యక భాష్యంలో (4-3-20) (1-4-10) చూడడం యుక్తం.

ఇక్కడికిది మాయాబ్రహ్మలకున్న సంబంధంగురించి పూర్తయ్యింది. ఇక దాని సత్యత్వహోదా వగైరాలుచూడాలి. దాని స్వరూప మేమిటి? అది ద్రవ్యమా (matter)? వీటికి జవాబులు కనుగోడానికి రజ్జు సర్పాలవద్దకు వెళ్దాం. త్రాడులో సర్పాన్ని కల్పించేది భ్రాంతబుద్ధి. అనగా ఆరోపణ బుద్ధి

వ్యాపారమన్న మాట. దీనికి నకలుగా మాయకూడా ఒకానొక బుద్ధివ్యాపారంవంటిదే గావాలి. అంచేత నేటి మన వాడుకలో వున్న అర్థంలో మాయ జడం గాదు. కాని భావన, మనస్సు అద్వైతికీ, సాంఖ్యునికీ ప్రకృతి పరమైనవే. ప్రపంచంజడరూపం. బుద్ధివ్యాపారమైన మాయ జడజనకం. మాయను 'అజ్ఞాన రూపిణి' అన్నాడు. అజ్ఞానం జడంకన్నా భిన్నమైనది. దీనినే మరోవిధంగా, 'తమోరూపిణి' అన్నాడు. 'మాయాంచ తమో రూపాం'. అందుచేత నిది ఆధునికార్థంలోవలె అచేతన ద్రవ్యం కాదు.

సత్యత్వంలో దీని స్థాయిని పరీక్షిద్దాం నిత్యమయిందే సత్యంఅని అంటుంది అద్వైతం. మాయ నిత్యం కాదు. దానికీ నివృత్తి వుంది. అందుచేత అది సత్యం గాదు. పరబ్రహ్మంతో జీవాత్మ లీనంఅయినప్పుడు మాయ వుండదు, కానరాదు. పారమార్థిక సత్తా దానికి లేదు. మళ్ళీ మరోవేపు పూర్తిగా 'అసత్తు' గాదు. అసత్తుకు ఎట్టి క్రియాసామర్థ్యం వుండదు. గొడ్రాలిబిడ్డ, కుందేటికొమ్ము, ఆకాశపుష్పం అన్నవి అందుకు ఉదాహరణలు. అవి పేర్లేగాని దృష్టి గోచరాలు గావు. మాయ మరి విశ్వరూపాన్ని దృష్టి గోచరం చేస్తుంది. ఇది క్రియాశాలి. క్రియాశాలి 'అసత్తు' కాలేదు. అంచేత వ్యవహార దృష్టినుండి 'అసత్తు' గాదు. అనగా ఇది సత్యమూ కాదు, అసత్యమూ కాదు. ఇదొక చిత్రమైన స్థితి. సత్యాసత్యాలు కానిది కానడంచేత దీని సత్యత్వహోదాకూడా అనిర్వచనీయమే నంటారు. అదే మిధ్య. దానిహోదా అనిర్వచనీయం; బ్రహ్మంతో దానిసంబంధం అనిర్వచనీయం. బ్రహ్మానుభవం

అనిర్వచనీయం. అద్వైతి కంతా అనిర్వచనీయమే. అద్వైతమే 'అనిర్వచనీయవాదం!

మాయాకార్యమైన జగత్తు ఇంద్రియప్రమాణ గోచరం. కాని మాయమాత్రం ప్రమాణగోచరం గాదు. గాఢనిద్రలో ఇంద్రియాలేగాక మనస్సుకూడా పని చేయనప్పుడు 'అజ్ఞానం'గా అది అనుభూతమవుతోంది.

మిథ్య - విరుద్ధాంశల కలయిక

సత్యమూ, అసత్యమూకాని మాయ మిథ్య. దాని కార్యమైన జగత్తు మిథ్య. కాని మిథ్య సదసత్తులన్న విరుద్ధాంశల సమావేశాన్ని తెలియజేస్తుందని అంటున్నారుకొందరు.మాయావాదం విరుద్ధాంశల సమావేశాన్ని బోధించిన గతితర్కం అని పొరపడుతున్నారు. 'వ్యవహార ప్రపంచం వైరుధ్య దూషితం; అందుచేత నది సత్యంకాదు; వైరుధ్యరహితం సత్యం'అని శంకరుని భావం అంటున్నారు. అందుచేత దీన్ని సవివరంగా పరిశీలించాల్సి వచ్చింది.

మిథ్యఅంటే లేనిది వున్నట్లుగా కానరావడం. త్రాడులో లేనిపాము వున్నట్లుగా స్ఫురిస్తోందిగదా అంటారు. ఇదివారిచ్చే దృష్టాంతం.ఇందులో లేనిది వుంటున్నట్లుఅనిపిస్తే పారమార్థికంగా లేకపోయి,వ్యవహారంలో వుండడమన్న మాట.అంతేగాని వుండడం లేకపోవడం అన్న యీ విరుద్ధాంశలు ఒకేఒక స్థాయిలోవీ, వ్యవహారజగత్తులోవీకావు. గతితర్కంలో విరుద్ధాంశలు రెండూ సత్య

త్వంలో సమహారోదా కల్గి వుంటాయి. ఈవిషయాన్ని గుర్తించక పోతే. గణితరాన్ని అర్థం చేసుకోలేరు.

మిథ్య సత్తూ గాదు, అసత్తూ గాదనడంతోపాటుగా సద సత్తులుకూడా కాదని అద్వైతమే చాటి చెప్పుతోంది. సదసత్తు లలో మాయ ఏవొకటీ గాకపోవడమే గాకుండా జంటగా కూడా గాదని 'వాచస్పతి' చెప్పనేచెప్పాడు. * బౌద్ధులు, మరికొందరూ, 'చతుష్కోటి' లోకి చేరేడంతా నిర్వచనీయ మన్నారు. (చతుష్కోటి అనగాసత్, అసత్ సదసత్, సదసద్వి లక్షణం అన్న నాలుగు శ్రేణులు.) అద్వైతంప్రకారం మిథ్యా భూతమైనది మొదటి మూడింటికన్నా భిన్నమైనదనే విషయం సుస్పష్టం. అది సదసద్విలక్షణంకూడా కాదేమో నిశ్చయించ డానికి వీలు కలగడం లేదు. బహుశా అదికూడా కాకపోవాలి అప్పుడే అనిర్వచనీయ మవుతుంది; విద్యమానం కానందునే మాయ అవిద్య అనిపించుకుంటోంది.

ఇంతే కాదు. గౌడపాదశంకరు లిద్దరూ 'సదసత్తు' నొకకోటిగా గుర్తించ నిరాకరించారు. విరుద్ధాంశల సమాగమం అసంభవ మన్నారు. సత్తుగాని, అసత్తుగాని సదసత్తుగాని జనన మొందుట యంటూ లేదు అన్నారు గౌడపాదులు. [సదసత్స దసద్వాఽపి న కించి ద్వస్తు జాయతే' – కారిక IV – 22.]

---

* 1. " సదసదుభయానుభయాదిప్రకారైః అనిర్వచనీయత్వమ్, ఏవం హి అవిద్యానామ్ అవిద్యాత్వమ్." — బ్రహ్మతత్వసమీక్ష.

2. " నా సద్రూపా న సద్రూపా మాయా నై వోభయాత్మికా సదసద్భ్యా మనిర్వచనీయా మిథ్యాభూతా సనాతనీ " – ఆదిత్యపురాణం నుంచి శ్రీ రాధాక్రిష్ణన్ వుల్లేఖించిన పాఠం.

శంకరుడు కారికాభాష్యంలో విషయాన్ని విప్పి చెప్పాడు: '*ఉనికి లేములు రెండూ గల వస్తువుకు పుట్టుకనేది సంభవం కాదు. ఎందుచేతనంటే అటువంటి విరుద్ధ లక్షణాలు వొకే వస్తువుకు వుండనేరవు గనుక." అంతేగాక సదసత్తులకు సంబంధమే పొసగదన్నాడని ముందే చూశాం.

వేదాంత సూత్ర భాష్యంలో కూడా యిదే వ్యక్తమయింది. జైనమతం సదసత్స మావేశాన్ని ప్రతిపాదిస్తుందని తెలుసుగదా! ఆ అనేకాంత వాదాన్ని 'నైకస్మిన్న సంభవాత్' (2-2-33) అనే సూత్రభాష్యంలో శంకరుడు తిరస్కరించాడు. వేదాంత శాఖలలోని ద్వైతా ద్వైతాన్ని ఈ కారణంచేతే తిరస్కరించాడు. (2-1-14) సూత్రానికి వ్రాసిన భాష్యం గమనించ వలసివుంది. "ఒకేమారు అనేక స్థలాలలో వుంటున్నట్లయితే అనేకత్వ ప్రసక్తి సంభవిస్తుంది" అన్నాడు: ['యుగపదనేకత్ర వృత్తావనేకత్వ ప్రసంగాత్' - 2-1-18. వే సూ: భా:] దృశ్యప్రపంచం వైరుధ్య కలుషితం గావున అది హీనసత్యమన లేము. దృశ్యమయిందంతా నశిస్తుంది. నశించేది పరమసత్యం కాజాలదు. శంకరుని దృష్టి ఇంతే. నశ్వరమైనందుకే అది హీన సత్యం. దృశ్యంయొక్క లోటుపాటులు ఆయనకంతగా పట్టలేదు.

శంకరుడు లోక వ్యవహారాన్ని సత్యానృతాల జోడింపు అన్న సందర్భాలున్నాయి. "సత్యానృతే మిథునీ కృత్యాహ

---

*"If things be both existent and nonexistent, there also it cannot be born for, such contradictory ideas cannot be associated with a thing"-Nikhilananda's Translation of M. K.

మిదం మమేదమితి నైసర్గికో౽యం లోక వ్యవహారః"— అధ్యాస భాష్యం. — "సత్యానృత వ్యవహారో లౌకికో........."
(2–1–14 వే. సూ. భా.) బహుశా యీ సందర్భాలు పై విధంగా పొరపడ డానికి దోహదం చేసినవికావచ్చు.

కాని అనృతం అంటే అసత్తు కాదు. అనృతం మిథ్యకు పర్యాయపదం. మిథ్య అసత్తుకాదని తెల్సుకున్నాము. మట్టి – కుండ, మూకుడు దృష్టాంతంలో కుండ, చట్టి, మూకుడువంటి నామమాత్రపు వికార జాతమంతా అనృతాలుగా పిలవబడ్డాయి.
('వాచారంభణ శబ్దేన చ వికారజాత స్యానృతత్వాభిధానాత్' 2–1–14 వే. సూ. భా.) అభిన్న నిమిత్తోపాదానకారణంగా పరబ్రహ్మ సత్యమై జగత్తులో అంతర్భూతమైవుంది. జగత్తు నామరూప వికారజాతంగా అనృతం, మిథ్య అవుతున్నది. మిథ్యా సత్యాలు జగత్తులో సమావేశమై వున్నాయి. శంకరుల అభిప్రాయం ఇంతేగాని అన్యం కాదు.

మాయావాద విమర్శ

లేకుండా వున్నా ననిపించే దొకసత్యం వుందంటుంది అద్వైతం; ఇందుకు దాఖలా అధ్యాసానుభవం అంటుంది. అధ్యాసపరామర్శ పూర్తి జేశాం. అధ్యాస రెండు సమసత్తాకాల మధ్యనే జరుగుతుందని చూశాం. అందుచేత మిథ్యాత్వ మొకకోటిగా స్థానం పొందడమే అసంభవం; అనుభవవిరుద్ధం. ఏదైనా 'సత్తు' గావాలి; లేదా 'అసత్తు' గావాలి; కాకుంటే 'సదసత్తు' గావాలి. ఈత్రివిధత్వానికి భిన్నమైనదానికి తావు లేదు. అది అసంబద్ధము.

లేనిదైకూడా కార్యకారి కాగలిగినదంటూ వొక టుండడం. చిన్మాత్రబ్రహ్మ ప్రతిపాదనానంతరం అద్వైతసిద్ధాంతావసరం: మనసిద్ధాంతతర్కావసరాలకు కట్టుబడి . వుండమంటే ప్రకృతి మొగమోటపడుతుందా? ప్రకృతిరీతి కనుగుణంగా మన సిద్ధాంతాలను మలచుకోవడమే మనవిధి, విజ్ఞత.

అద్వైతం మిథ్యారాశిని అనుభవవిషయంగా చూపబూనడంలో వొకగందరగోళ ముంది. బాహ్యసత్యాన్ని, దాన్ని మనం గ్రహించే జ్ఞానక్షణాల్ని (Moments of know-ledge) కలగాపులగం చేస్తోంది. త్రాడునీ, దాన్ని తెలుసుకోబోవడంలో వొకఅంచెగా తటస్థమైన పామన్న జ్ఞానరూపాన్నీ వొకేత్రాసులో పెడుతోంది. బాహ్యసత్యం భ్రాంతిగోచరమైన పామువంటి "సాపేక్ష్య" సత్యం కాదు. బాహ్యసత్యం యొక్క సాపేక్ష్యత యిటువంటిది గాదు. బాహ్యసత్యంలో సాపేక్ష్యత అవయవి, అవయవాల సంబంధానికి చెందింది. భాగాలు, వాటిసముచ్చయంగా వుంటుంది. దీన్ని అలక్ష్యం చేయడం విచక్షణను విడనడ మవుతుంది.

పరబ్రహ్మం ఏకైకసత్యం. అది స్వయంప్రకాశం. వేడిమి అగ్నికి ఎంత నైసర్గికధర్మమో, స్వయంప్రకాశం బ్రహ్మనికంత స్వాభావికధర్మం. అది నిత్యం. ఇటువంటి స్వయంప్రకాశం మాయచేత మరుగుపడుతోందంటారు అద్వైతులు. ఈమాయ పరబ్రహ్మనికి కనీసం ఆగంతుకధర్మంకూడా కాదు. ఎలాగో బ్రహ్మన్ని ఆశ్రయంగా చేసుకొని వుంటోంది. ఒకానొకవస్తువు యొక్క స్వాభావికధర్మం, దాని స్వరూపం, ఆవస్తువుతో

న్యాసంబంధంగల దానివల్ల మసుగునబడడం విరుద్ధంకాదా? స్వాభావిక ధర్మమైన స్వయంప్రకాశం ఎట్టి 'అగౌరవాని'కి గురి కాగాదు; అప్పుడే అది స్వరూప మనిపించుకో కల్గుతుంది. అందువల్ల మాయచేత పరబ్రహ్మం ఆవృతం కావడం అసంభవం.

మాయవలన సర్వజ్ఞుడు భ్రాంతికి గురి అవుతున్నాడన్నమాట. భ్రాంతికి లోనయ్యేవాడు సర్వజ్ఞుడెలా గవుతాడు? కాని భ్రాంతుడు కాకుంటే జగద్రచన అసంభవమైపోతుంది. సర్వజ్ఞుడు కాకుంటే సృష్టికి శక్తిలేనివాడవుతాడు. అద్వైతంలో యీ వైరుధ్యానికి పరిష్కారం లేదు.

మాయ పరబ్రహ్మంలో వుందంటే, జ్ఞానమే అజ్ఞానానికి ఆశ్రయం కాకతప్పదు. ప్రకాశ స్వరూపమైన సూర్యునిలోనే చీకటి వుంటుందన్నమాట!

మాయ 'అనాది' గావాలిగాని అనంతం కారాదట. కాని ఆద్యంతాలకు ఎడబాటు అనూహ్యం. ఒకటున్నపక్షంలో రెండోది వుండాలి. అంతమువుండి ఆదిలేనిది అనుభవంలోనే లేదు.

మనలోని జ్ఞాత బ్రహ్మం కాదంటుంది అద్వైతం. పరబ్రహ్మ ప్రకాశంవలన కాంతిల్లేబుద్ధి జ్ఞానానికి కర్త అవుతోందట. కాని యిది వారివాదం ప్రకారం నిజంగా అసంభవం. మాయా, బ్రహ్మలురెండూ 'అత్యంత అసంకీర్ణాలు'. రెండూ రెండు విరుద్ధ శ్రేణీయ విషయాలు. వాటిమధ్య సంబంధం వుండనే వీల్లేదు. సాంఖ్యంలోని ప్రకృతి – పురుషుల

మధ్య సంబంధానికి ఎటువంటి ఆక్షేపణను అద్వైతం తెచ్చిందో దాన్ని వీరూ తప్పించుకోలేరు. అద్వైతంలోని విపర్యాసమిదే.

మాయ పరబ్రహ్మంలో సర్వత్రా వ్యాపించివుందో లేక వొకానొక తావులోనే వుపస్థితమయిందోకూడా శంకరుడు నిర్వచించలేదు. కాని, విద్యారణ్యులు విప్పిచెప్పారు. ఏకదేశస్థమై వుందని పంచదశిలో [2 అ - 78 శ్లో॥] చెప్పారు. ఇలా చెప్పడం ఎలా సాధ్యమైందో? ఇక మాయ తెలియబడేదా? తెలియబడనిదా - ఏమనాలో అర్థంగాకుండావుంది!

అప్రమేయమనే పరబ్రహ్మాన్నీ, దానిస్వభావాన్నీ తెల్సుకోగలం. కాని అనుమాన ప్రమాణసిద్ధమనే మాయ యొక్క నిజస్వభావాన్ని తెల్సుకోజాలమంటుంది అద్వైతం! మాయలో భాగంగా వుంటున్నంతసేపూ మనం ఆమాయ స్వభావాన్ని కనుగోలేమట. బ్రహ్మానుభవం పొందిన సమయాన యీ సమస్య రాదట. అందుచే దాని అనిర్వచనీయతకు భంగం వాటిల్లదంటున్నారు. ఇది నిజస్థితిగాదని భావిస్తాను.

మాయలేని క్షణం పరబ్రహ్మంలో లేదు. జగత్తు, సృష్టి అన్నది మాయయొక్క వ్యక్తస్థితి. మాయ అవ్యక్తస్థితిలో వుండగలదుకూడా. సృష్టికి పూర్వస్థితిని ప్రాగవస్థ అంటారు. అప్పుడీమాయ అవ్యాకృతంగా పరబ్రహ్మంలో వుందంటారు. సాంఖ్యుల సత్కార్యవాదాన్ని అద్వైతం అంగీకరించినంతలో యిలా వుందనకతప్పదు. కార్యం కారణంలో సూక్ష్మరూపంలో వుంటూ వచ్చేదేగాని, సరికొత్తగాదు. ['ఇదమేవ వ్యాకృతం నామరూపవిభిన్నం జగత్ప్రాగవస్థాయాం పరిత్యక్తవ్యాకృత

నామరూపం బీజశక్త్యవస్థ మవ్యక్త శబ్దయోగ్యం దర్శయతి.' 1-4-2 వే. సూ. భా.] పరబ్రహ్మం అవ్యక్తాన్ని పోదుల్చు కుంటే సృష్టిశక్తిని కోల్పోతాడు. అశక్తుడవుతాడు. పరబ్రహ్మం 'దృక్', 'సాక్షి.' అవ్యక్తమాయను యీ పరబ్రహ్మం గ్రహించకపోతే దాని సాక్షిత్వం, దృగ్శక్తి వ్యర్థంకావాలి. ముక్తుడు పరబ్రహ్మ అవుతాడు. ముక్తదశలో యీ సమస్య ఎదుర్కోనక తప్పదు. అలాగయితే 'అనిర్వాచ్యం', 'అజ్ఞేయం' కారాదు.

విద్యవల్ల అవిద్యానివృత్తి కలుగుతుం దంటారు. ఒకానొకవ్యక్తి జ్ఞానియై బ్రహ్మభావం పొందితే విశ్వమాయ మొత్తంగా నశించవలసి వుంటుంది. ఇది జరగడంలేదు. అనేకులు జగద్గురువులు సిద్ధిపొందినా విశ్వమాయాలీల సాగుతూనే వుంది. అలా కాక వ్యక్తియొక్క అవిద్యమాత్రనే నశిస్తే మూలావిద్యను మాయను తరించడం జరగదు. ముక్తి అసాధ్యం.

అనుభవానికి యెదురీదబోతే అంతా విరుద్ధంగానే వుంటుంది. అద్వైతంలో మాయావాదం యొక్క ప్రత్యేకత ఎంతో, దాని బలహీనతకూడా అంతే ప్రత్యేకత. శంకరుని అనంతరం అద్వైతంలో శాఖాంతరభేదా లేర్పడ్డాయని చదివాము, ఆ విభేదాలన్నీ మాయావాదంవల్ల వుత్పన్నమయ్యే సమస్యలతోనే తలెత్తాయి. అంతేగాని నిర్విశేషబ్రహ్మ భావంలో యేకాభిప్రాయం కుదరక కాదు. మాయావాదం తెచ్చిపెట్టిన చీలికల్ని చూద్దాం.

'జీవాత్మ' మాయయొక్క కార్యమంటారు. ఇక ఆకార్యమెలా జరిగిందోనన్నదొక పెద్ద వివాదం. చంద్రుడు నీటిలో

ప్రతిబింబిస్తున్నాడు. నీటిలోని నీడ చంద్రుడికన్నా వేరుగాఅగు పిస్తుంది. అలాగే పరబ్రహ్మం మాయలో ప్రతిబింబించి జీవాత్మ రూపం తీసుకుంటున్నాడు. దీనిని బింబప్రతిబింబవాద మంటారు. [దీనికి శంకరుడే ఆధారం. బృహదారణ్యకభాష్యం (2-1-19)] బింబప్రతిబింబభావన రెండు స్వతంత్రసత్తాల్ని అపేక్షిస్తుంది. చంద్రుడు - జలం; దృశ్యం - దర్పణం - యివి తప్పనివి. ఇది అద్వైతానికి విరుద్ధం. ఈబాధానివారణకు ' అవచ్ఛేదవాదం ' వెలువడింది. దీనికీ శంకరుని ప్రతిపాదన వుంది. నిజానికి యీ వాదానికి కర్త గౌడపాదుడు. ఆకాశం కుండచేత పరిమితమై ఘటాకాశ మనిపించుకుంటుంది; వడగల్లురూపంలో కట్టుబడి కరకాకాశ మవుతుంది. అంటే వుపాధివైవిధ్యంచేత భిన్నరూపా లుగా వ్యవహారం పొందుతోంది. అదేమాదిరిగా పరబ్రహ్మం స్వయంపరిచ్ఛేదనావ్యాపారంవల్ల జీవజగత్తు లేర్పడుతున్నాయి. ఇదీ అవచ్ఛేదవాదం; కాని దీనికి వచ్చే ఆక్షేపణా యథాపూర్వమే. ఆకాశం నానావస్తురూపాల్లో పరిమితం కావాలంటే, ఆయావస్తువులు ముందే వుంటున్నవి కావాలి. అవే లేకపోతే ఆకాశానికి పరిమితత్వం లభించనే లభించదు. ఇందులో అద్వైతం ఆభాస మవుతుంది. ఈసంకరను దీర్చబోయారు మహాకవు. అందు కొకకథ చెప్పారు. ' కర్ణుడు కుంతీపుత్రుడు. కాని సూతునియింట పెరిగాడు. రాధ పెంచింది. దానితో రాధేయుణ్ణి అనుకున్నాడు. అదేవిధంగా పరబ్రహ్మం తన్ను తానే అన్యంగా, వ్యావహారికార్థంగా భ్రాంతు డవుతాడు.' అని చెప్తారు. దీనికీ శంకరుడే అవలంబన. దీనినే రాకుమారుడు హీనకులస్థుడియింట పెరగడంగా ఆయన చెప్పాడు. అదిఆయన

సొంతకథ గాదు. 'వేదాంతదేశిక' లోక రీతిక్షంగా చెప్పారని సాంప్రదాయికకథను బృహదారణ్యకంలో (2-1-20) ఉటంకించాడు.

ఏకజీవ, అనేకజీవ వాదాలు మళ్ళీ వినదించాయి. పరబ్రహ్మము ఏకైకమై, మాయకూడా ఏకైకమైతే మాయాబద్ధమైన జీవు డొకేవొక్కడు అవుతాడు. ఇందువల్ల ప్రపంచంలో వొక్కడు మోక్షం పొందితే అందరూ మోక్షం పొందాల్సి వుంటుంది. అందుచే మాయలోనే వైవిధ్య ముందన్నారు. అనేకమైన అవిద్యలచేత అనేకులు జీవు లేర్పడుతున్నారన్నారు కొందరు.

జగద్రచనలో మాయకున్న పాత్రేమిటి అన్నదానిని గూర్చి వివాదం వుంది. పరబ్రహ్మమే కారణంగాని మాయకు కారణప్రతిపత్తి ఏమీ లేదని వొక శాఖ – ఇందుకు విరుద్ధంగా మరోచివరకు లాగి, కారణత్వ మంతా మాయకు కట్టబెట్టింది వేరొక శాఖ. మాయాబ్రహ్మములు రెండూ కలిసి కారణం ('అవిద్యాసహిత బ్రహ్మోపాదానం') అవుతున్నా యన్నా రొకరు. ఈరాశివారిలో కొందరు వివర్తకారణం బ్రహ్మం, ఉపాదానకారణం మాయ అన్నారు; మరికొందరు బ్రహ్మమే ఉపాదానకారణంగాని, అందుకు మాయ సహకారికారణం మాత్రమే అన్నారు.

మాయలో ప్రతిఫలించిన పరమాత్మ ఈశ్వరుడు. ఆ ఈశ్వరుడు జీవుల్నీ, జగత్తునీ సృజించాడు అన్నారు కొందరు. కాదు, జీవులుమాత్రమే ఈశ్వరసృష్టి; అలా సృజింపబడ్డ జీవులే

తమఅవిద్యాసహాయంతో జగద్దృశ్యాన్ని కల్పిస్తున్నా రన్నారు వేరొకరు. ముక్తివిషయంలోనూ, అవిద్యావినాశన విషయం లోనూ మరెన్నో భిన్నదృక్పథా లున్నాయి.

సామాన్యపాఠకుల కిదంతా గందరగోళంగా కనిపిస్తుంది. ఈగందరగోళాని కంతకూ కారణం మాయావాదం తార్కికంగా సువ్యవస్థితం కాకపోవడమే. అద్వైతంలో దానికి జీవత్స మన్వయం, అనుసంధానం చేయ వీలు లేనందునసే ఈపరిస్థితి ఏర్పడుతోంది. ఆధునికాద్వైతుల్లో కొందరు యిదంతా గమనించారు. ఇలా వివరంగా వెళ్ళినకొలదీ చిక్కు తెగడంలేదు; పైగా పెరుగుతోంది. అందుచేత వీరు శంకరునిదగ్గిరే ఆగమంటున్నారు. మాయయొక్క స్వభావం, బ్రహ్మతో దానిసంబంధం, దానికార్యకలాపం ‘ అనిర్వచనీయం ’ అనే బిళ్ళక్రిందేవుంచడం మంచిది అంటున్నారు. ఇది సమస్యలకు సమాధానం చెప్పవలసిన బాధ్యతను విడనాడడమేగాని మరొకటి కాదు. ‘ అనిర్వచనీయత ’ వొక గడ్డిదుబ్బు. దానిచాటున అద్వైతం అనే చేప ఎండదు.

5. శంకరుడు జగత్తు కిచ్చిన హోదా

“శంకరుడు బాహ్యజగత్తుయొక్క వాస్తవికతను నిరాకరించలేదు. పైగా తనయుక్తి నొడ్డి సమర్థించాడు. ఈవిషయం పాఠకుల, విమర్శకుల దృష్టి నంతగా ఆకర్షించలేదు. అందుచే ఈ హంశాన్ని అధికంగా ప్రాముఖ్యంలో పెట్టాలి.” అనుకొంటున్నారు నేటి అద్వైతవేదాంతులు. అందులోనూ పాశ్చాత్య సంపర్కంచేతా, విజ్ఞానశాస్త్రాభివృద్ధిచేతా ఆధ్యాత్మికవాదం యొక్క పాదులు కదిలి భౌతికవాదం మనసుల కెక్కుతున్న రోజుల్లుగా భావించి, శంకరాద్వైతానికి వాస్తవిక తారూపాన్ని వీలైనంతవరకూ సంతరించి నిలబెట్ట జూస్తున్నారు. వీరు శంకరుని వాదాన్ని ఏకత్వప్రతిపాదక మని (Monism) చెప్పరాదని, సత్యం ద్వైతం కాదన్నంతవరకేనని, అద్వైత మంటే ఏకత్వం కాదని నొక్కి చెబుతున్నారు. శంకరునియెడ యీవిపరీతాభిప్రాయం కలగడానికి ఆయనఅనంతరం అద్వైతం విజ్ఞానవాదీయ వాసనలతో నడిచిం దంటున్నారు. యోగవాశిష్ఠం, దృష్టిసృష్టి వాదంమాత్రమే అట్టివి. కాని వాచస్పతి, పంచపాదికావివరణ శాఖ, విద్యారణ్యులు మొదలైన ప్రసిద్ధులంతా సుబోధంగా చెప్పి పోషించినదంతా వాస్తవిక తాపార్శ్వాన్నే. వీటికే బహుళప్రచారం వుంది. అందుకని నేడు వెలువడే ప్రతిఅద్వైత వ్యాసంలోనూ, గ్రంథంలోనూ యిందునిమిత్తం ప్రత్యేకించి ఒక శీర్షిక, ఒకఅధ్యాయం తప్పనిసరిగా వుంటోంది. శంకరుడు జగత్తును కేవలం ‘అసత్తు’ గా చెప్పాడనుకొన్నవారికి యీ ప్రయత్నాలవల్ల పునరాలోచన కలుగనచ్చునేమో. అది

మనసు కెక్కి మరో మోతాదులో పని చేసినా వింత కాదు. దీనిపరిణామప్రభావా లెలా వున్నప్పటికీ యథార్థవిషయాలను అజలోకి తీసుకోవాలి.

ప్రతిఆధ్యాత్మికవాదసిద్ధాంతమూ అనివార్యంగా జగత్తు యొక్క హోదాను తక్కువచూపు చూడవలసిందేనా అనే ప్రశ్నను ముందుగా పరిశీలించుకోవాలి. అటువంటి అగత్యం లేదనే సమాధానం చెప్పుకోవాల్సివుంటుంది.

బాహ్యజగత్తు జ్ఞాతయొక్క బుద్ధివిశేషాన్నిబట్టి వునికి ననుభవిస్తోంది అంటుంది విజ్ఞానవాదం. బాహ్యజగత్తు ద్రష్ట యొక్క చిత్తవృత్తినల్ల వున్నట్లనిపిస్తోం దంటుంది. ఆధ్యాత్మిక వాదమంటే యిటువంటి విజ్ఞానవాదంమాత్రమే కాదు. జ్ఞాత యొక్క అస్తిత్వంతోనూ, అతనిచిత్తవృత్తితోనూ నిమిత్తం లేకుండానే జగత్తు స్వతంత్రహోదాను కలిగివుందని చెప్పే ఆధ్యాత్మికధోరణులే చరిత్రలో ఎక్కువ. అవి బాహ్యాస్తిత్వ బోధకవాదాలు (Objective Idealisms) అనబడతాయి. శంకరు డిందులో ఏ శ్రేణిలోకి వస్తాడో తెల్సుకోవడం మన ప్రస్తుతాంశం.

బహుశా బాహ్యజగత్తుయొక్క అస్తిత్వాన్ని బోధించిన ఆధ్యాత్మికవేత్త గావచ్చు ననుకొందాం. కాని అంతమాత్రంతో మనసమస్య ముగియదు. ఇందులోనూ మరోవిధంగా జగత్తు సత్యత్వస్థాయిని కించపరచిన కోవ లున్నాయి. గౌరవించినవీ వున్నాయి. అలా గౌరవించినవాటిలోనూ శ్రేణీభేదాలు వున్నాయి. బాహ్యజగత్తును జడపదార్థంగానే చెప్పినవా

రున్నారు. రామానుజుడు, భాస్కరుడు, వల్లభుడు యిందుకు వుదాహరణలు. 'సృష్టివాదు'(జాతివాదం)లంతా బాహ్యప్రపంచాన్ని ద్రవ్యమయంగావూహించేవారే. ఇందుకుభిన్నంగా బాహ్యజగత్తును భావపదార్థంగా(Thought Substance) గ్రహించే దొక శ్రేణివుంది. ప్రపంచమంతా దేవుడితలలోని వూహాలంటాను వారు. కాకుంటే ప్రపంచమంతా దేవునితో నిమిత్తంలేని వొక వూహామాత్రమే నంటారు. బాహ్యజగత్తుయొక్క ద్రవ్యత్వాన్ని జడత్వాన్నిమాత్రమే వీరు తిరస్కరిస్తారు; కాని దాని స్వతంత్ర సత్తాను గుర్తిస్తారు. ప్రపంచం ' అఖండభావంయొక్క అభివ్యక్తి ' (Expression of the Absolute Idea) అన్న హెగెల్ యిందు కొకవుదాహరణ. ' దేవుని వూహ (Thought of God) అన్న ' బిషప్ బెర్కులే ' మరో వుదాహరణ. ' నా కళ్ళతో చూసి, చేతుల్తో తాకే వస్తువులకు అస్తిత్వం యథార్థంగా వుందనే విషయాన్ని ఎంతమాత్రమూ శంకించను. 'తత్త్వవేత్తలు ' ద్రవ్యం, మూర్తపదార్థం అనేపేర పిల్చేదాని అస్తిత్వాన్నిమట్టుకే నిరాకరిస్తున్నాం " * " బాహ్యంనుండి మనమీద ప్రభావం పడుతోంది కాబట్టి మీభౌతికవాదుల్తో పాటుగా నేనూ మనకన్నా వేరైన వొకానొక అస్తిత్వంలో బాహ్యతలంలో శక్తు లున్నా యనకతప్పదు. ... కాని యీ

---

* "That the things I see with my eyes and touch with my hands do exist, really exist, I make not thee least question. The only thing whose existence we deny is that which Philosophers call Matter or corporeal substance."

గొప్పఅస్తిత్వంయొక్క స్వభావ మేమిటా, అనేవిషయంలో మనం విభేదిస్తాం. దాన్ని నేను అధ్యాత్మం అంటాను, నువ్వు భౌతికద్రవ్యమంటావు" † అని అన్నాడు "బెర్కులే" మహాశయుడు. బాహ్యజగత్తునే భ్రమమన్నాడు. అంతకంటే మరో పరమార్థసత్యం వుందనలేదు; దీన్నొక హీనసత్యంగానూ చేయలేదు. ద్వంద్వ సత్యాలను ఆయన భావించలేదు.

ఇక నిప్పుడు శంకరుడివేపు దృష్టి సాగించవచ్చు. శంకరుడు 'జడా'న్ని, 'ద్రవ్యత్వా'న్ని గుర్తించలేదు. జడమనేది అవ్యక్త చైతన్యమేగాని వేరుగాదన్నాడు. ఉన్నదంతా నిర్గుణ చైతన్యం. మాయ నిర్గుణ చైతన్యంకాదు. కాని అదీ 'జడం' కాదు; ద్రవ్యం కాదు. శంకరుని భావనలో అదొకమానసిక లక్షణం; అజ్ఞానరూపిణి. అంతే. ఇది ఆపాశ్చాత్యులనే భావ పదార్థం కాదంటే కాదనొచ్చు; కాని వారి వూహాలోవలే అది జడద్రవ్యంకన్నా భిన్నమనేది నిశ్చయం. [అయితే పాశ్చాత్యుల భావం నిర్గుణ చైతన్యంతో తుల్యమయింది కాదు. అదే సమయంలో అద్వైతవేదాంతంలో జడజగత్తుతోపాటుగా ఆలోచన, భావం, అహంత, అజ్ఞానం, విజ్ఞానం చేతనంకన్నా అన్యమైనవిగా లెక్కకొస్తాయని గమనించాలి.] కాని పాశ్చా

---

† "I assert as well as you (Materialists) that, since we are affected from without, we allow Powers to be without, in a Being distinct from ourselves........But then we differ as to the kind of this Powerful being. I will have it to be Spirit, You Matter........"

త్యాల భావరూపాలు, పరమార్థ సత్యాలు. కాని శంకరుని మాయ, దానికార్యమైన ప్రపంచమూ మిథ్యాభూతాలు, వ్యవహార సత్యాలే అవుతున్నాయి. ఇందుచేత ఆధ్యాత్మిక వాదానికి జగత్తు హోదాకు గౌరవహాని కలిగించడం అనివార్యం కాదు. కాకపోగా, శంకరుడలా న్యూనపరిచాడు. ఇలా న్యూన పరచిన ఆధ్యాత్మిక వేత్తలు చరిత్రకు సుపరిచితులైన వారింకా వున్నారు. గ్రీకుల్లో ప్లేటో మహాశయుడు, 'ఇలియాటిక్ శాఖ' మొత్తంగానూ, జగత్తును వ్యవహారసత్యంగా చెప్పారు. పరమ సత్యం, వ్యవహారసత్యం అనే రెండు ఫాయిల్ని వారూహిం చారు. మనదేశంలో నాగార్జునాచార్యుడూ వూహించాడు. విజ్ఞానవాదులూ వూహించారు.

కాబట్టి శంకరుడు బాహ్యాస్తిత్వవాది అవునా కాదా అన్న మీమాంసే ఏకైక విషయం గాదు. ఒకవేళ భావరూప బాహాస్తిత్వవాదియే అయితే అందులో మళ్ళీ ఆయన స్థాన మెక్కడ అన్నదికూడా లెక్కలోకి రావాలి.

అద్వైతంలో జగత్సత్యత్వానికి ఎల్లలు

ఈ స్పష్టీకరణను తలకట్టుగా పెట్టి సూటిగా శంకరునికి సంబంధించిన వివరాల్లోకి వెళ్ళవచ్చు. శంకరా ద్వైతాన్ని వొక సముద్రంగా వూహిస్తే దాని కిరువేపులా రెండు చెలియ కట్ట లుంటాయి. వాటి నాసముద్రం మీరగూడదు. జగత్తు ఆకాశపుష్పం, శశవిషాణం మాదిరిగా 'అలీకం', 'అసత్తూ' కారాదు. ఇదొక కట్ట. జగత్తు పరబ్రహ్మం యొక్క అధీనతను

తప్పి స్వతంత్రించరాదు; అదో స్వతంత్ర సత్యం కారాదు. ఇది రెండో కట్ట. దీన్ని శంకరుడి మాటల్లోనే వినొచ్చు: "సృష్టికి పూర్వం జగత్కారణమైన స్వతంత్రావస్థ వున్నట్లు మేమంగీకరిస్తే అవశ్యం మేము ప్రధానకారణవాదాన్ని (సాంఖ్యుల ప్రకృతి వాదాన్ని) అంగీకరించినట్లవుతుంది. జగత్తు పూర్వావస్థ స్వతంత్రంకాదనీ, పరమేశ్వరాధీనమనీ మా వాదన. అటువంటి అధీనావస్థ నంగీకరించడం ప్రయోజనకరం". "తదధీనత్వాదర్థవత్" అనేసూత్రానికి (1-4-3 వే. సూ. భా) వ్రాసిన భాష్యం గమనించాలి. ఈ రెండుకట్టల మధ్యా కావలసినంత ఆటస్థలం వుంది. చాలా లంక లుంటాయి. అవిద్యాజగత్తుల హోదాకు కనిష్ఠ, గరిష్ఠ పరిమితుల నిర్వచనం యిది.

విజ్ఞానవాదం ప్రకారంకూడా జగత్తు కుందేటి కొమ్మువంటి సత్యంకాదు. అది వ్యక్తిగతమైన ద్రష్ట వుంటేనే దృశ్యమాన జగత్తు వుంటుం దంటుంది. అసత్తంటే ద్రష్టవున్నా దృశ్యస్ఫూర్తికూడా వుండరాదుగదా! అందుచేత విజ్ఞానవాదంకూడా అద్వైతంలో తననీడ చూసుకుని సంతోషించే అవకాశంలేకపోలేదు. అందుచేతే 'ప్రకాశాత్ముడు' అద్వైత శాఖలో దృష్టిసృష్టివాదానికి (వ్యక్తి యొక్క దృష్టి సారింపుతోనే సృష్టి జరుగుతుందనేవాదం) కర్త అయ్యాడు. యోగవాసిష్ఠం అద్వైతం కాగల్గింది. ఖండన మిశ్రు డీ విజ్ఞానవాదీయ ప్రతిధ్వనులకు బీజావాపన చేసినవా డయ్యాడు.

శంకరుడు బ్రహ్మానే నిమిత్త, ఉపాదాన కారణాలుగా వుంటోందన్నాడు. కాని అలాగే కట్టుబడ నవసరంలేదు. బ్రహ్మంయొక్క అదుపును మీరిపోనంతవరకూ మాయ కొంత

స్వేచ్ఛను అనుభవించవచ్చు. ఈ అవకాశాన్ని పురస్కరించు కుని పద్మపాదుడు (పంచపాదికా) వివరణశాఖను ప్రారంభిం చాడు. జగత్తుకు మాయ వుపాదానకారణం అన్నాడు. అద్వైత శాఖల్లో వాస్తవికతకోసం చేసిన ప్రయత్నంయొక్క చరమ స్థానం యిది.

ఈ రెండూ-అంటే విజ్ఞానవాదం, బాహ్యార్థవాదం- శంకరునిలోనే వున్నప్పటికీ అద్వైతం, అద్వైతం అనిపించుకో డానికి అర్హతను కోల్పోదు. ఈరెండింటికీ శంకరునిలో స్థాన మున్నట్లు తేల్చి చెప్పగల్గితే శంకరునికి దెబ్బతగుల్తుంది.విజ్ఞాన వాదంనుండి బాహ్యార్థవాదానికి మారిన భావ పరిణామం శంకరు నిలో వుందనాల్సి రావచ్చు. ఆయనలో పరిణామం చూపా లంటే ఆయన రచనలకి కాల నిర్ణయ పట్టిక తయారు చేయాలి. అలాచేసేందు కవకాశాలు అంతగా లేవనుకుంటాను. ఆయన జీవితశకలం ముప్పైరెండేళ్ళకానడనే నిజమయితే వందకొడిగా నడచిన ఆయనకాలంలో అల్ప వ్యవధిలోనే పరిణామమంటే అవాక విశేషమనుకొంటాను. పరిణామ మనడానికంత రుజువు లభించకపోతే ఆయనది ద్వంద్వ వ్యక్తిత్వం అవుతుంది. భావాలు పూర్తిగా నిశ్చయ రూపాన్ని పొందలేదనాలి.

శంకరునిలో బాహ్యార్థవాదం (OBJECTIVISM)

వేదాంత సూత్రంలో బాదరాయణుడే తనకుతానై విజ్ఞానవాదాన్ని సూత్రముఖంగా ఖండించాడు. అంతేగాక ఆయన పెనగులాటంతా నిరీశ్వరసాంఖ్యంతోనే. ఉపనిషత్తులు ప్రకృతికారణవాదాన్ని చెప్పడంలేదు, పరబ్రహ్మన్నే చెబు

తున్నాయని తాను చెప్పాలి. ప్రకృతి - పురుష లనే ద్వైత సత్యం లేదు అనాలి. అనంతకోటి పురుషుల్ని వొకేవొక పురుషునిగా చేసి, పురుషునికన్నా స్వాతంత్ర్యం ప్రకృతికి లేదని, దాని స్వేచ్ఛను అపహరిస్తే ఇకలభించేది అద్వైతం. ఇదీ ఆయన కథనం. బాదరాయణుడు దీన్ని భాష్యరూపంలోనూ, యుక్తి రూపంలోనూ స్థాపని చేయడాన్నే లక్షించాడు. ప్రకృతిని స్వతంత్రసత్యంనుండి పరాధీనసత్యంగా మార్చి వూరుకున్నాడు. అందుచేత తప్పనిసరిగా బాహ్యార్థవాదాన్ని బాదరాయణులు వరించాల్సివచ్చింది. సాంప్రదాయసిద్ధమైన హిందూలోకంలో సాంఖ్యానికి గొప్పస్థానం వుంది. దానివల్ల ఏర్పడ్డ వాస్తవిక దృక్పథాన్ని పాషండమతంగా చూడబడేబౌద్ధంలోని విజ్ఞానవాద పక్షపాతంతో విడనాడడం ఆయనకు సాధ్యంగానిపని. అందుకే 'తదధీనత్వాత్,అర్థవత్' అన్నాడు వొక వేపున; రెండో వేపున 'నా భావ ఉపలబ్ధేః' (2-2-28) అని అన్నాడు. మొదటిసూత్రం యిందాకే చూశాం. రెండోది ప్రస్తుతం చూద్దాం.

"జ్ఞానవిషయాలైన (objects of knowledge) స్తంభం, కుడ్యం, ఘటం, పటం మొదలైన బాహ్యవిషయాలు ఉపలబ్ధ మవుతున్నాయి. బాహ్యంలో వుపలబ్ధమయ్యేదానిని లేదనగూడదు."

1. "ఉపలబ్ధజ్ఞానంవల్లనే బాహ్యార్థాలు వుపలబ్ధికన్నా భిన్నంగా వుంటున్నాయని అంగీకరించక తప్పదు. ఉపలబ్ధ జ్ఞానం మాత్రం స్తంభం, కుడ్యం అని అనుకోవడంలేదు. లోకంలో అందరూ స్తంభకుడ్యాలను జ్ఞానానికి విషయాలు గానే తెల్సుకుంటున్నారు."

"ఆంతరంగిక జ్ఞానం, బాహ్యవిషయాల వునికీ వొకే మారు సంభవిస్తున్నాయన్న నియమంవల్లనే జ్ఞానం కలుగుతోంది. ఇదే సహోపలంభనియమం. ఈ సహోపలబ్ధివల్లకూడా జ్ఞానానికి, బాహ్యార్థానికి అభేదం కలగడంలేదు".

2. "ఘటజ్ఞానం, పటజ్ఞానం అనే వ్యవహారంలో జ్ఞానం వొకేవొకటి. కాని యీ ఏకరూప జ్ఞానానికి ఘటపటాలు విశేషణాలు. అందుచే భిన్నాలు. ఏకరూపమగు జ్ఞానం భిన్నభిన్నాలైన బాహ్యార్థాలకన్నా భిన్నమని తెలియడం బాహ్యార్థాలవల్లనే. బాహ్యార్థాలు జ్ఞానంకన్నా భిన్నాలని అభిన్నమగు జ్ఞానంవలన తెలుస్తోంది."

శంకరుడు గట్టి బాహ్యార్థవాది అని అంటానికిదొక గొప్పదాఖలా. ఈవాదంలో చక్కని లాఘవంవుంది. శంకరుని భావవాదంలోనుండి భౌతికవాది గ్రహించి, తనలో యిముడ్చుకోవాల్సిన మంచి హంశం యిదొకటి. ఈవాదనా సరళి భౌతికవాదానికి అనుకూలమైన ధోరణే. నామట్టుకు నాకిది వుత్సాహకరమైన విషయమే. కాని యీ వుత్సాహాని కింతలోనే అంతరాయం కలుగబోతోంది. బృహదారణ్యక భాష్యంలో శంకరుడు దీనితార్కికావధిచూపుతాడు. ఈవాదనా సరళిని అందులో మరోఅంతస్తు కెక్కించాడు. అదే దానిబల హీనతనుకూడా బైటికి దెచ్చింది. మెలకువలో చూచే బాహ్య జగత్తువిషయంలోనేగాక స్వప్నావస్థలో కనిపించే దృశ్యాలు కూడా బాహ్యార్థాలని రుజువచెయ్యడంమకు యీ తర్కం ఉపయోగపడుతుంది. ఈ విషయాన్ని పరిశీలించవలసివుంది.

విజ్ఞానవాది

"కలలో మనం చూస్తున్నది చిత్తరూపాల్నేగానిఅన్యం గాదు. అందుచేత బాహ్యప్రపంచం వుందనడం తప్పు."

సిద్ధాంతి సమాధానం

"అలా కాదు; స్వప్నంలో బాహ్యవస్తువులు లేకపోయినా, జ్ఞానంకన్నా అవి భిన్నంగా వుంటున్నాయని నిరూపించవచ్చు. కలలో ఘటపటాదిజ్ఞానం యథార్థంగా కలుగుతోందని అంగీకరిస్తావు. కాని, అంతలోనే ఆజ్ఞానంకన్నా వేరుగా ఘటపటాదులు లేవంటావు.!"– స్వప్నదృశ్యాల విషయాల్లో కూడా ఆదృశ్యాలు జ్ఞానంకన్నా భిన్నాలని అభిన్నమగు జ్ఞానవల్ల తెలుస్తోంది; లోకంలో అందరూ దృశ్యాలను జ్ఞానానికి విషయాలుగానే గ్రహిస్తారుగాని, జ్ఞానరూపాలుగానే గ్రహించరు. ఇంతకూ స్వప్నదృశ్యాలు దృశ్యజ్ఞానంకన్న భిన్నాలుఅని తేలుతుంది. స్వప్నంలోనే యిలా తేలితే జాగ్రదవస్థలోని బాహ్యార్థాలు జ్ఞానభిన్నాలని తేలడం వొకలెక్కగా దంటాడు శంకరుడు. (బృహ. 4–3–7)

జ్ఞానం, జ్ఞేయం విభిన్నాలని మాత్రమే యీ తర్కం తేల్చగలదు. దాని కంతకన్నా లోటు లేదు. జాగ్రదవస్థలోని బాహ్యజగత్తుతోపాటుగా స్వప్నదృశ్యాలు అంటే మనఃకల్పితాలుకూడా జ్ఞేయరాశికిందికి వస్తాయా అంటే నిషేధించలేదీతర్కం. అదనంగా మరోముఖంనుండి స్వప్నజాగ్రత్తల్ని విడతియ్యాలి. స్వప్నసృష్టి జీవాత్మయొక్క కల్పనా వ్యాపారం

అంటుంది అద్వైతం. ఇది బుద్ధికల్పన. తనకల్పన తనమీద, తన జ్ఞానంమీద ఆధారపడవలసినదల్లా తన జ్ఞానంకన్నా భిన్నంగా కన్పించ గలుగుతున్నాయన్న మాట. ఇందులో వైరుధ్యం యిమిడివుందనా అనాలి. లేకుంటే విజ్ఞాన వాదాన్ని అంగీక రించాలి.

శంకరునిలో విజ్ఞానవాదం (SUBJECTIVISM)

మాండూక్యం మొత్తం వుపనిషద్భాష్యమంతా విజ్ఞాన వాద ఛాయల్తో నింపాడు శంకరుడు. ఆభాష్యం స్వభావం ప్రత్యేకమైనది.

"జాగ్రదవస్థలో జ్ఞానం మనస్సుతో పాటు పంచేంద్రియాలతో కూడా సంపర్కం కల్గివుంటుంది. బాహ్యావస్తువులు చిత్తవికారాలేగాని వేరుగావు. అయినప్పటికీ బాహ్యావస్తువు లనిపించేవాటిని గూర్చిన జ్ఞానంగా భాసిస్తూ తత్సంబంధమైన వాసనా సంస్కారాలను మనస్సులో ముద్రిస్తుంది యీ జాగ్రత్ జ్ఞానం". (నాల్గవశ్లోక భాష్యం)

"నిద్రను అదేవిధంగా ఏకీభూతమని పిలుస్తారు. అంటే సమస్తానుభవం ఏకీకృతమయ్యేస్థితి అన్నమాట. జాగ్రత్స్వప్నా వస్థలు రెండింటా అనుభూతమయ్యే ద్వైత దృశ్యవిషయాలు కేవలం చిత్తకల్పనామాత్రాలు. ఈ కల్పితద్వైత విషయ జాతమంతా అవిభాజ్యస్థితిని, వివక్షణారహితస్థితిని పొందు తుంది." (5 వ. శ్లోక భాష్యం)

ఈ విషయమిలా వుండగా జాగ్రత్స్వప్నాలమధ్య విభేదాన్ని నిర్లక్ష్యం చేయనూ చేస్తాడు. వేదాంతసూత్రంలో 'వైధర్మ్యాచ్చ స్వప్నాదివత్' (2-2-29) అన్న సూత్రం యొక్క భాష్యంలో కలకన్నా మెలకువకు ఆధిక్యత యిచ్చి వాస్తవికతాదృష్టి ప్రదర్శించా డనుకొన్నదానికి విరుద్ధంగా యిలా చెప్పాడు:

"స్వప్న జాగరితావస్థలు యథార్థంగా జ్ఞానస్వరూపాన్ని వుపాదానంగా కలిగివున్నాయి. ఈ కారణంచేత ఉభయావస్థలూ అభిన్నాలు. అయినప్పటికీకూడా త్రాడు నధిష్ఠానంగా కలిగినపాము, జలధార వగైరా భ్రాంతిరూపాలు ఒకదానినుండి వొకదానిలోనికి మారుతున్నట్లుగా కన్పిస్తున్నట్లూ, యివీ మారుతున్నాయి" (7 వ శ్లోక భాష్యంలో రెండో ఆక్షేపణకు సమాధానంగా.)

— బౌద్ధుల విజ్ఞానవాదంలో ప్రతిపాదించినట్లుగా క్షణికమైన విజ్ఞానస్కంధం వొక్కటే చాలదని, దాని కార్య వ్యాపారంతోపాటుగా అది కూడా హీనరాశి సత్యమనీ, అంతకన్నా అతీతసత్యం వేరొకటుండడం అవసరమనీ, అదే పరమాత్మ అని నిరూపించి వూరుకుంటే చాలు అద్వైత రూపం వస్తుంది. జగత్తు జీవాత్మయొక్క అవిద్యాకల్పితమా, పరమాత్మయొక్క మాయాకల్పితమా అన్న వివాదంయొక్క పర్యవసానం ఎటు తేలినా అద్వైతానికి హానిలేదు. జగత్తు వ్యక్తియొక్క బుద్ధి కల్పితమా, మాయాకల్పితమా అన్నది వివరాలకు సంబంధించిన సమస్య.

అందుచేతే శంకరునిలో యీ ద్వంద్వస్థితి వుండడానికి వీలు కలుగుతోంది. ఆయన తర్వాత యీ ద్వివిధాభిప్రాయాలు

రెండు ఉపశాఖలుగా రూపుగొని నిల్చాయి. వ్యక్తిబుద్ధే జగత్తును కల్పిస్తున్నదనే భావం క్రొనసాగేంతవరకూ అది బౌద్ధులు అద్వైతంవేపు మొగ్గడానికి, దీనిలో లీనంగావడానికి దోహదభూతం అయివుండవచ్చు.

వివరాలకు సంబంధించిన యీ హంశంకన్నా ముఖ్యమయింది వొకేవొకటి; అది పరమసత్యం, వ్యవహారసత్యం అనే వూలిక-విభాగం. ఈ కీలకాంశాన్ని మరుగునబెట్టి వడ్లగింజలా, బియ్యపుగింజలా అనే చర్చకు అగ్రస్థానం యివ్వడం అన్యాయమవుతుంది. అంచేత దీనికే ప్రాధాన్యమిచ్చి, వ్యవహార సత్యానికి అద్వైతమిచ్చే స్థానమేమిటో, దాని ప్రయోజనమేమిటో గ్రహించాల్సి వుంటుంది.

వ్యవహారసత్యమైన ప్రపంచం పరబ్రహ్మంయొక్క సృష్టిగావాలి. ఉపనిషత్తులలో యీసృష్టియొక్క వర్ణన వొక రకంగా లేదు. పరస్పర విరుద్ధంగా చిత్రించబడివుంది. అందువల్ల అద్వైతానికి ముంచుకొచ్చిన ప్రమాదం ఏమీలేదు. ఎందుకంటే, ఆసృష్టి వాస్తవం కాదుగనక అన్నాడు శంకరుడు. వాస్తవం కానిదాన్నిగూర్చి ఏవైరుధ్యం వుంటేనేమి? గౌడపాదుడు సృష్టిలేదని చెప్పే 'అజాతివాది'. శంకరుడూ దాన్ని అంగీకరించినవాడేగాని అన్యుడు గాడు.

పరబ్రహ్మములక్ష్యం; ఆయన్నందుకొనేందుకు బాహ్య ప్రపంచం వొకసాధనం. పరిభాషలో పరబ్రహ్మం ఉపేయం, ప్రపంచం వుపాయం.

ఛాందోగ్యంగలో శంకరుడిలా గన్నాడు. "సృష్టిని వర్ణించుటయందు శ్రుతులకు తాత్పర్యంలేదు. సృష్టికర్తఅయిన

బ్రహ్మాన్ని వర్ణించుటే వాటి వుద్దేశం. సృష్టిఅంతా స్వప్న తుల్యం. స్వప్నంలో సృష్టిఅంతా వొక్కమారు కనిపించ నచ్చు." (6-2).

ఐతరేయంలో యిలాగన్నాడు :- "ఇక్కడ పరమాత్మను బోధించడమే పరమోద్దేశం. తక్కినదంతా కేవలం ఆలంకారికం. ఇదేమీ దోషంకాదు. సర్వశక్తిమంతుడు, సర్వజ్ఞుడు అయిన పరమేశ్వరుడు ఐంద్రజాలికునివలె తన మాయను ప్రదర్శించడంలో తనను సులభంగా అవగతం జేసుకోవడానికి, తననుగూర్చి సులభ వివరణకు అవకాశం కల్పించ. దానికి వుద్దేశించాడని చెప్పడం హేతుబద్ధంగా వుంటుంది. సృష్టికథనాలు అసత్యమైనా అందరూ అర్థం చేసుకోగలుగుతారు. (తద్వారా తాను సులభవేద్యుడవుతాడు). సృష్టికథనాలవల్ల అందుకోదగ్గ పరమార్థం ఏమీలేదని విదితమే. పరమాత్మ యొక్క ఏకత్వభావంవల్ల పొందదగింది మోక్షమేనని సర్వోపనిషత్తులలోను నిరూపించబడివుంది."

సృష్టి వర్ణనలు తటస్థించిన ప్రతిచోటా యివే ప్రకటనలు నియతంగా వుంటాయి. అందుచే యివేమీ చెదురువిషయాలు గావు. ఈ విషయాలకు ప్రాధాన్యం యివ్వకుండా వుండలేము. కాబట్టి జగత్తుకెంత విలువ యిచ్చారో తేటతెల్లమయింది.

* * * *

అసలు జగత్తును వ్యావహారిక సత్యంగా చెప్పినవారిలో పలువురు గతితర్కాన్ని చక్కగా గమనించినవారున్నారు. వారు జగత్తుయొక్క సత్యత్వాన్ని ప్రశ్నించడానికి కారణమే

ధాని గతితత్వాన్ని క్షుణ్ణంగా అవగతం జేసుకోవడం. జగత్తూ, గతీ విరుద్ధాంశల సమావేశం అని వారు గుర్తించారు. ఈ విరుద్ధాంశల యుగపత్తు హేతువాదానికి విరుద్ధం; సహేతుకం కానిది సత్యంకాదు అని భావించారు. వారు అనుభవంకన్నా తర్కబుద్ధికి ప్రాధాన్య మిచ్చారు. వైరుధ్యరాహిత్యమే సత్యం; వైరుధ్య దూషితమైన ప్రపంచం సత్యం కా దన్నారు. ఈ కారణంవల్లనే గ్రీకు ఇలియాటిక్ శాఖీయులు జీనో, పార్మి నైడ్సులు ప్రవరచాన్ని వ్యవహార సత్యంగా చెప్పారు.

ఇక మన నాగార్జునాచార్యునిమాట: విశ్వంలో ప్రతిదీ పరస్పరం ఆధారపడివుంటోంది. ప్రపంచం సంబంధాత్మకంగా వుంది. ఒకానొక వస్తువునీ, ఘటననీ నిర్వచించాలంటే సమస్త విశ్వంతోనూ అది పెనగొన్నందున ఆ సమస్తంయొక్క పరంగా వివరణ యివ్వాలి. అంచేత దేనికీ 'స్వలక్షణం', 'స్వభావం' లేదు.శూన్యతఅంటే స్వభావ రాహిత్యం. ఈప్రపంచం శూన్యం, భ్రాంతి అని ఆయనా దీన్ని హీనసత్యం చేశాడు. కాని ఆయన విశ్వంయొక్క తరహాను ఎంతైనా బోధపరచుకుని చేశాడు.

శంకరుడుచెప్పే కారణాల కింత లోతులేదు. ఆయన విశ్వతత్వాన్ని అంతగా ఆకళింపుజేసుకోలేదు, విశ్వంలోని వస్తుజాతం శాశ్వతంకానందుకే ఆయనవిసుగుజెందాడు. దృశ్యమయింది నశిస్తుంది. 'యద్దృశ్యం తన్నశ్యం'. ఆద్యంతాల్లోలేనిది మధ్యలోనూ లేనిదేకావాలి. భూత భవిష్యత్తుల్లో లేనిది వర్తమానంలోనూ వుండరాదు. ఈ వాదనతో ఇదంతా అశాశ్వతం;-అశాశ్వతం సత్యంగాదు అన్నాడు. మరికొందరివలె విరు

ద్ధాంశల సన్నివేశాన్నిగాని, ప్రపంచం సంబంధాత్మకతను గాని, క్షణికతనుగాని మనసుకు పట్టించుకోలేదు. ప్లేటో, జీనో, నాగార్జునులవల్ల గతితర్కాన్ని, ప్రపంచ తత్వాన్ని కనీసం నేర్చుకోగలమన్న తృప్తి వుంటుంది. శంకరుని చూచి అలా తృప్తిపడలేము. ఆయన ప్రపంచంయొక్క అనిత్యత్వాన్ని అతి సామాన్యంగానే గుర్తించాడు.

సంపూర్ణ సత్యం - సాపేక్ష్య సత్యం

నేటి విజ్ఞానశాస్త్ర జగత్తులోనూ, మన నిత్యానుభవం లోనూ పాక్షిక జ్ఞానంనుండి పరిపూర్ణ జ్ఞానంవేపు సాగి పోతుం టాము. ప్రకృతిలో వొకానొక భాగంనుండి మరింత విశాలమైన భాగాన్ని పరిశీలిస్తూపరిశీలనా క్షేత్రాన్ని విస్తృతపరచుకొంటూ పోతుంటాము. అందులోనూ యిటీవల విజ్ఞానశాస్త్రం మన జ్ఞానం యొక్క సాపేక్ష్యతను ఎలుగెత్తి చాటుతోంది. దానితో సాపేక్ష్య, సంపూర్ణ జ్ఞానాల మీమాంస పైకి వచ్చింది. ఈ నేపథ్యభూమికలోనుంచి అద్వైత వేదాంతంలోకి ప్రవేశించి అందులోని వ్యవహార, పరమార్థసత్యాల ప్రసక్తి వినేసరికి కొందరి నవ్యులకు ఆవిభాగం విజ్ఞానశాస్త్రంలోని సాపేక్ష్య - సమగ్రసత్యాలన్న విభాగమేనని భ్రమించుతున్న సందర్భం వొకటుంది.

అద్వైతం బోధించే పరమార్థ వ్యవహారసత్యాల మధ్య గల సంబంధం వివర్తసంబంధం. వివర్తమంటే కారణం. కారణ రూపాన్ని విడనాడకుండా కార్యంగా గోచరత్వం పొందడం.

దేన్ని మనం మూలసత్యం అని అనుకుంటామో అది దాని మూలస్వరూప స్వభావాలకు నష్టం జరగకుండా, అందుకు భిన్నంగా మాత్రం కానరానడం. ఈభానం శాస్త్రజగత్తులో వర్తిస్తుందా, అన్నదే ప్రశ్న.

నేడు శాస్త్రం 'ఎలెక్ట్రాన్'ను జగన్మూలరూపంగా చెబుతోంది. అదే మట్టినుండి మానవునివరకూ గల సమస్త రూపాలలోనూ దృశ్యమాన మవుతోంది. ఈ అనంతకోటి రూపాల్లోనూ ఎలెక్ట్రాన్ ఎలెక్ట్రాన్‌గానే స్వధర్మ స్వరూపాలను కాపాడుకుంటూనే నస్తోందా, లేదా అని మనం ప్రశ్నించుకుంటే సరిపోతుంది. ప్రోటాన్, న్యూట్రాన్, పరమాణువులనే ఆ తర్వాతి కట్టడా లన్నింటికి యిటుక ఎలెక్ట్రాన్. అవన్నీ వొక్కొక్కటీ యిన్నేసి ఎలెక్ట్రాన్లకట్ట అని చెప్ప డానికి వీలుందేమో కనుక్కోవాలి.

ప్రోటాన్ బరువు 1850 ఎలెక్ట్రాన్లు తూగుతుంది. ఈ రెండూ కలిస్తే 1851 ఎలెక్ట్రాన్ల బరువు తూగాలి. ప్రోటాన్, ఎలెక్ట్రాన్ కలిస్తే న్యూట్రాన్లు ఏర్పడుతాయి. కాని యీ న్యూట్రాన్ బరువు ప్రోటాన్ బరువుకన్నా తగ్గిపోతోంది. ఉదాహరణకు : హీలియంను తీసుకొందాం. దాని కేంద్రకంలో (Nucleus) రెండు న్యూట్రాన్లు, రెండు ప్రోటాన్లువుంటాయి. అందుచే దాని బరువు నాలుగు ప్రోట్రాన్ల రెండు ఎలెక్ట్రాన్లంత వుండాలి. కాని అలా వుండడంలేదు. ప్రోటాన్ బరువు వొక యూనిట్ అనుకుంటే హీలియం కేంద్రకం నాలుగుపైన తూగాలి. కాని అది 3.94 యూనిట్లు మాత్రమే తూగుతోంది. ఇది చాలా వింతగా వుంటోంది. అందుచేత మన నేమను

కోవాలి? ప్రోటాన్ ఎలెక్ట్రాన్ సమ్మేళనంగా యేర్పడే న్యూట్రాన్‌లో ఎలక్ట్రాన్ వుందే అనుకున్నప్పటికీ, (అలాగను కోనవసరంలేదు) అది తన పూర్వధర్మాలను విడనాడకుండానే వుందనగలమా? ఎలెక్ట్రాన్ తన బరువును కోల్పోడమే గాకుండా యీ సమ్మేళనంలో ప్రోటాన్ బరువునుకూడా ఎంతో నష్టపరిచింది. ఇందుచేత ఎలెక్ట్రానుకు స్వరూప స్వభావ నష్టం జరిగిందనాలి.

ఇంతేగాదు, పరమాణువులోని కేంద్రకం చుట్టూ వివిధ కక్ష్యలలో ఎలెక్ట్రానులు ప్రదక్షిణం చేస్తుంటాయి. అందులో అవివొక కక్ష్యనుండి మరోకక్ష్యలోకి దూకుతుంటాయి. దూకి నప్పుడల్లా ఎలెక్ట్రాన్‌కు శక్తి నష్టమవుతుంటుంది. అలా దూకు డులో అది కోల్పోయేశక్తినే కాంతి అంటున్నాం. అందుచేత మూలస్వరూపానికి హానిజరగని స్థితి లేదన్నమాట. ఇందుచేత వివర్తానికి శాస్త్రజగత్తులో చోటు లేదన్నమాట.

వివర్తం అంటూ వుందనడానికి పరిణామజగత్తులో సూక్ష్మంగా చూస్తే అద్వైతికి వుదాహరణే సహేతుకమైంది లభించదు. అదేమంటే నిరాకార పరబ్రహ్మం సాకారజగత్తుగా భాసించడంవరకే వివర్తంయొక్క కార్యక్షేత్రం, ఆపైని సూది మొనమోపేంతమేరకూడా వివర్తం అమల్లోకిరాదు అని చెప్ప గలనంటాడు నేటిఅద్వైతి. అక్కడ చెల్లేదీ, చెల్లనిదీ యిందాకే చూశాం. తనచుట్టూ అలా బరిగీసుకున్నప్పుడు తాను విజ్ఞాన శాస్త్రంప్రసక్తే తేరాదు. ఎందుకంటే విజ్ఞానశాస్త్రంయొక్క వర్ణపటదర్శినిలోనూ, దుర్భిణిలోనూ, నిరాకార నిర్వికార విష యాలు, అవాఙ్మానసగోచరాలూ నిలవడంలేదు. పరబ్రహ్మం

ఎలెక్ట్రాన్‌వంటి మూలసత్యంగాదు. ఇందులో వొకటి నిర్గుణం - రెండవదిసగుణం; వొకటి నిష్కలం - వేరొకటి సకలం; వొకటి సర్వవ్యాప్తం - వేరొకటి కణతరంగఖండం. (wavecle) వొకటి నిష్క్రియం - వేరొకటి సక్రియం; వొకదానికిస్థితి - వేరొకదానికి గతి; వొకటి నిర్వికారం - వేరొకటి వికృతిగలది; (గమన వేగంతో బరువు పెరుగుతుంది) ఇక నిక్కడవివర్త మేమిటి? విజ్ఞానశాస్త్రం ఏనాడైనా పరబ్రహ్మంవంటి నిర్గుణాన్ని కనుగొంటుందా? అది అసంభవం. గోచరత్వంలేని విషయం శాస్త్ర ప్రేషితం కాజాలదు.

అంమచే సత్యానికీ దాని గోచరత్వానికీ గల సంబంధం విషయంలో పరిణామం వర్తించదనీ, ఏకైకం నానాత్వంగా, అపరిచ్ఛిన్నం పరిచ్ఛిన్నంగా గోచరించడమనేది వివర్తపరిణామం వల్లనే సాధ్యమవుతుంది అని అనుకున్నదానికీ, విజ్ఞానశాస్త్రం విశ్వసత్యాన్నిగూర్చి చెబుతున్నదానికీ ఎక్కడా అందికా పొందికాలేదని గ్రహించాలి.

* * * *

<u>ఇక సాపేక్ష్య సమగ్ర సత్యాలను గూర్చి</u>: న్యూటన్ మహాశయుడు గురుత్వాకర్షణ సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించాడు. మన సౌరమండలాన్ని దాటి అవతలకు పోయి విశ్వవిషయాలను వివరించవలసివచ్చేసరికి గురుత్వాకర్షణ సిద్ధాంతం విఫలమవు తోంది. అందుకు నూతన సిద్ధాంతం, నూతన గణితం కావలసి వచ్చింది. దానితో 'అయన్‌స్టీన్' సాపేక్ష్య సిద్ధాంతపరంగా ఆ అవసరంతీర్చాడు. సౌరమండలంకన్నా ఇంకా విశాలమైన

విశ్వాన్ని వివరించే ఈ సూత్రం సౌరమండలాన్ని వివరించడం మానదు. ఈ మండలంలోని వాస్తవిక పరిణామాలను సాపేక్షతా దృక్కోణంనుండి వివరించాల్సి వుంటుంది. సాపేక్ష సిద్ధాంతం దృష్టిలో సౌరమండలం; దానిజ్ఞానం "ఉపశమించడం" అంటూ వుండదు. సౌరమండలం బహిస్సత్యంగా విశ్వరూపంలో న్యూనసత్యం కాదు. విశ్వభాండంలో అదొక భాగం, వొక అంగం, వొక ఖండం. ఆ పరిమితక్షేత్రాలకే కట్టుబడితే న్యూటన్ గణితం నేడూ చెల్లుతుంది శాస్త్ర జగత్తులో ఖండ సత్యానికీ, పూర్ణ సత్యానికీ అంగ, అంగిసంబంధం, ఖండ సంఘాత సంబంధము మాత్రమే వుంటుంది. ఎలెక్ట్రాన్ పరమాణువుకు అంగం. విశ్వంలో సౌరమండలం వొక అవయవం. ఇటువంటి అంగాంగి సంబంధం ప్రపంచానికి పరబ్రహ్మానికి లేదు. అందులోనూ పరమార్థజ్ఞానం లభించినప్పుడు ప్రపంచం 'ఉపశమించాలి', లేదా భ్రాంతిలోవలె అదృశ్యంకావాలి. ఈ విధంగా విజ్ఞానశాస్త్రంయొక్క క్షేత్రంలో అవాఙ్మానస గోచరవిషయాలకు నిమిత్తంలేదని తేలుతోంది. ఇదివరలో శాస్త్రజగత్తు వేరు, అది నామరూపాలలోనే తగుల్కొని వుంటుంది; ఆ నామరూపాలకు అవతలివొడ్డును చూస్తుంది వేదాంత తత్త్వశాస్త్రం అనేవారు, ఇప్పుడా విభజన రేఖను వుల్లంఘించి శాస్త్రాన్ని తమ కనుకూలంగా భాష్యం చెప్పుకోవాలని యత్నిస్తున్నారు. ఆధ్యాత్మికవాదులు. ఈయత్నం ఫలప్రదం కానేరదని చూశాం.

అసలు నిజం మాట్లాడితే, విజ్ఞానశాస్త్రం మూలకారణం గురించి మాట్లాడడం లేదు. అలా పూర్వం మాట్లాడింది. ద్రవ్యంయొక్క ఆద్యరూపం పరమాణువు అని చెప్పింది.

'యాటం' అనే గ్రీకుశబ్దం యొక్క అర్థం ఇంకా 'విభజింప వీలులేనిది' అని. నేటి కాపరమాణువు పగిలి ముక్కలైంది. ఎలెక్ట్రాన్ నేటికి తెలిసిన మూలరూపం. ఇదే మూలరూపంగా ఎప్పటికీ నిలుస్తుందని చెప్పడంలేదు. విశ్వంయొక్క మూలస్థితిని కనుగొన్నానని శాస్త్రం సంతోషపడడం లేదు. బహుశా మూలస్థితి వుంటుందనే భావాన్నే విజ్ఞానశాస్త్రం ఎత్తివేసు కొంటోంది. 'ప్రాగవస్థ', 'మూలకారణం' అంటూ వుండవు.

ఇప్పటికి కనుగొన్న ఎలెక్ట్రాన్ కణతరంగం కావడం వలన 'విరుద్ధాంశలకు సమావేశం' వుందన్న ప్రతిపాదన బల పడింది. ద్రవ్యం ద్వంద్వాత్మకంగా వుంది. ఇది గతితర్కం యొక్క సత్యతకు దాఖలా అవుతుంది.

సత్కార్యవాదం - అద్వైతం

సత్కార్యవాదం సాంఖ్యులది. దాన్నే గుణ పరిణామ వాదమని కూడా అంటారు. దీనిప్రకారం కార్యం కారణ వస్తువులో సూక్ష్మరూపంలో వున్నదికావాలి. నువ్వులలో నూనె ఎల్లప్పుడూ వున్నదే. అది పిండగా వ్యక్తరూపంపొందుతోంది. అలాగే మనం గుర్తించలేకపోవచ్చుగాని కార్యం తప్పనిసరిగా కారణంలో వుంటుంది. కార్యం కారణానికి ఎరగని మొహం కారాదు. ఇంతవరకూ అద్వైతంకూడా ఆమోదిస్తుంది. సద్ బ్రహ్మంలో నామరూపశక్తి అవ్యాకృతంగా పరమార్థంలో కూడా వుండే వుంటుందని చెప్పి అట్టేపెట్టింది.

అయితే అదనంగా సత్కార్యవాదంలో సూక్ష్మపాటు వుంది. అది కార్యం కారణం రెండూసమసత్యాలు గావాలంటుంది.

అందుచే దానికి కార్యకారణ సమసత్తాకవాదం అని పేరుకూడా కద్దు. అద్వైతం యీ పరతును అంగీకరించదు. కారణం సత్యం; కార్యం సత్యం కాక పోవచ్చు అంటుంది. నామరూపవికారాలను వివరించే వాదాన్ని అద్వైతంలో వివర్తం అంటారు. దానికే 'కార్యమిథ్యాత్వవాద' మనికూడా పేరు.

మట్టి, కుండ వున్నవనుకోండి. ఇందులో మట్టికారణం–కుండకార్యం అనిపించుకుంటాయి. మట్టీకుండా రెండూ సమాన సత్తాలంటుంది సత్కార్యవాదం. మట్టిమాత్రమే సత్యమై, కుండ మిథ్య, అనృతం అవుతుందంటుంది వివర్తం. మట్టీ కుండలు రెండూ ప్రత్యక్ష ప్రమాణ గోచరాలే అయినప్పటికీ వొకటి సత్యం, మరొకటి మిథ్య ఎందుకవుతుందో కనుగొనాలి.

మట్టికీ కుండకూ గల సంబంధం నిర్వచనం చేయడానికి వీల్లేకుండావుంది. అంటే కార్యకారణ సంబంధం నిర్వచించలేక పోతున్నాం. అందుచేత కార్యాన్ని మిథ్య అనక తప్పదు, అంటాడు అద్వైతి. తర్కానుసరంకోసమూ యుక్తియుక్తత కొరకూ ఇలా అనాలంటాడు.

మట్టిని విడిచిన కుండరూపం వుండజాలదు. వొకేమట్టి కుండా, మూకుడు వగైరా రూపాలను వహిస్తుంది. మట్టి యీ రూపాల్లేకుండానే వుండగలదు; కాని ఆ రూపాలుమాత్రం మట్టిని ఆశ్రయించుకొనే వుంటాయి. అందుచే కార్యం కారణంలో 'అనన్యం'గా వుంటుంది అంటారు. సూక్ష్మరూపంలో వుండనీ, స్థూలరూపంలో వుండనీ కార్యానికి కారణంకంటే భిన్నంగా స్వతంత్రంగా వునికి లేదు. అంటే స్వయంగా 'సత్తా'

లేదన్నమాట. అనగా 'సత్తు' కాదు. కారణంలో కార్యం అసలు లేదా అంటే లేదనడానికివీల్లేదు. సూక్ష్మరూపంలో నైనా వుంటోంది. అసలుకు లేనిది వున్నది కావడం అసంభవం. అందుచే కార్యం కారణంలో 'అసత్తు' కూడా కాదు. అంటే కార్య కారణాల సంబంధం సదసత్తులకు భిన్నంగా వుంది. అటు వంటిదానికి నిర్వచనం లేదు. అదేమిథ్య; హీనసత్యం.

మట్టికుండల దృష్టాంతంలో కారణం కార్యం రెండూ దృష్టిగోచర మవుతున్నాయి. కాని కార్య కారణ సంబంధంలో కార్యకారణాలు రెండూ వొకేసారి విడవకుండా కన్పడేవి కావాలనిలేదు. త్రాడులో పామును భ్రమిస్తాం. ఇందులో త్రాడు కారణం. పాము కార్యం అన్న ఆక్షేపణ వస్తుంది. పాము త్రాడును విడిచివేరే స్వతంత్ర సత్తా కలిగిలేదు కాని త్రాడులో లేదంటామా అంటేలేనిది ఎక్కడనుండి వస్తుంది? త్రాడుపాములకు గల సంబంధంకూడా సదసత్తులకు భిన్నమై, అనిర్వచనీయంగానే వుంటోంది. అందుచే భ్రాంతిరూపాలూ మిథ్యాభూతాలే. హీనసత్యానికి గీటురాయి దాని కార్యకారణ బంధం అనిర్వచనీయం గావడమేగాని కార్యకారణాల యుగపద్గోచరత్వం కాదు. కార్య కారణాల్లో కొన్నికార్యాలు భ్రాంతిజనితాలనీ, కొన్నినాస్తవాలనీ తెలుస్తున్నా అదిముఖ్యం కాదు. అద్వైతంయొక్క వివరణ యిది.

* * * *

దీని మంచి చెడ్డల్ని మనంగా వితర్కించి చెప్పడం వృథాప్రయాస. శంకరుని మాటలు శంకరుని కప్పగిస్తే సరి

పోతుంది. మట్టికుండలలో కుండ హీనసత్వ మనిపించుకోవడం ఎలాగో యీ దిగువ విషయంవింటే వీలుపడదని తెల్సుకో గలం. శంకరుడు విజ్ఞానవాద బౌద్ధుల వాదంలోని దోషాన్ని యిలా ఎత్తి చూపాడు.

విజ్ఞానవాది

"బాహ్యార్థం అసంభవం గాబట్టి బాహ్యావస్తువులాగా భాసిస్తాం దంటున్నాము." (అంతేగాని వాస్తవంగా లేదు)

సిద్ధాంతి

"వస్తువు వున్నదీ లేనిదీ ప్రమాణంయొక్క ఉనికి లేముల్ని బట్టి నిశ్చయించాలిగాని, వస్తువుయొక్క ఉనికిలేముల్ని బట్టి ప్రమాణంయొక్క ఉనికి లేముల్ని నిశ్చయించ వీల్లేదు. ప్రమాణంవల్ల ఉపలబ్ధిగలదానికి అస్తిత్వ మున్నట్లుభావించాలి. ప్రమాణోపలబ్ధిలేనిది లేనిదే అవుతుంది. అవి (పరమాణువుల కన్నా) భిన్నమైనవా, అభిన్నమైనవా అనే తర్కవికల్పంచేత సంభవాలు కావనడానికి వీలులేదు. (2-2-28) వే. సూ. భా.)

బాహ్యావస్తువులు పరమాణువులకంటే భిన్నమైనవా, భిన్నంకానివా అన్న తర్కవికల్పం, హేతురాహిత్యం ఆధారం చేసుకొని ప్రత్యక్షప్రమాణంవల్ల గోచరిస్తున్న బాహ్యావస్తు జాతాన్ని శంకించడం, తిరస్కరించడం కూడదు అని శంకరుడు విజ్ఞానవాద బౌద్ధునికి బోధించాడు. కాని వేరొకతావున తానే యీ తప్పిదం చేస్తున్నాడు. కార్యకారణ సంబంధం నిర్వచించ డానికి వీలులేనిదవుతున్నందున కార్యం ప్రమాణ గోచరమవు

తున్నప్పటికీ మిథ్యాభూతమని తీర్మానం చేస్తున్నాడు శంకరుడు. మట్టి కుండలు (వస్తురూపాలు) రెండూ ప్రమాణగోచరాలవు తున్నప్పటికీ, వాటిసంబంధం అనిర్వచనీయమన్న తర్కస్థితి చేత కుండరూపం తన యథార్థతను కోల్పోతున్నది. ఇది సత్యం కాదని శంకరుడు పైన వాదించాడు గనుక వేరే మనం చెప్ప నక్కరలేదు.

తర్కస్థితిని పురస్కరించుకుని ప్రమాణాన్ని తిరస్కరిం చడం వల్లనే భ్రాంతిసర్పంతో వాస్తవమైన కుండ మొదలైన రూపభేదంకూడా సరిసమానమవుతున్నది. ఇంతేగాక రూప భేదం అనిత్యము అని, వస్తుతత్వము నిత్యమని చూపడంవల్ల నామరూపాలు మిథ్యాభూతములని అద్వైతం తేల్చుతుంది. మట్టి మారకుండా కుండ, చట్టి, మూకుడు నంటి రూపాలను పొందుతున్నది. రూపాలు మారుతున్నాయిగాని మట్టిమారడం లేదు అంటున్నారు. (వాచారంభణం వికారో. నామధేయమ్ మృత్తికేత్యేవసత్యమ్) ఇదేరీతిగా రూపమొక్కటై వస్తుభేదాన్ని చూపవచ్చును. కలశ మొకరూపము- అది బంగారుకలశము, మృత్తికా కలశము, దారుకలశము, లోహకలశము కావచ్చును. వీటన్నింటిలోను కలశరూపము సామాన్యము. ఏకరూపమును అనేక వుపాదానములు (వస్తుత్వములు) ఆశ్రయిస్తున్నాయి. ఇంతమాత్రమే అజలోకిదీసుకున్నట్ల యితే రూపము నిత్యము - వస్తువుఅనిత్యము, అని తేల్చవలసివస్తుంది. అందుచే అసలు యివిరెండూ సాపేక్ష సమాలోచననే అవు తాయి. వస్తువెంత సత్యమో రూపమూఅంతే సత్యము. వస్తు రూపములు రెండూ పరస్పరాశ్రయములు రూపములేనివస్తువు, వస్తువులేనిరూపము అనుభవంలోలేదు. అందుచేత మన అనుభ

వంలో నిర్గుణ పదార్థానికి ఉపపత్తిలేదు. మన దైనికానుభవాన్నుండి నిర్గుణ వస్తువు వుంటుందని వూహించడానికి ఆధారం లభించదు. నిజమైన దృష్టాంతముగాని, ఉదాహరణగాని తర్కసహమైనది అద్వైతికి లభించదు.

ఆపైన రజ్జు సర్పాలవంటి భ్రాంతి అనుభవాలను దృష్టాంతంగా వుపనిషత్తులు చెప్పలేదు; వేదాంత సూత్రాలు చెప్పలేదు. అద్వైతంలో ఆ దృష్టాంతాలు గౌడపాద శంకరుల ద్వారానే ప్రవేశపెట్టబడ్డాయి. ఇటువంటి భ్రాంతి వుదాహరణలు లేకుండానే విషయాలు నడిచాయి వారికిముందు. నామరూప వికారాలు సత్యంగావనేందుకు ఛాందోగ్యోపనిషత్తు యిలా చెప్పింది. "మట్టియొక్క ఆకారవికారాలను తెలియజేసే కుండ, మూకుడు అనేపేర్లు నామమాత్ర వికారాలవుతున్నాయి. అసలిందులో మట్టే సత్యమవుతోంది" (6-1-1). నామరూపాలు, పరిణామవికారాలు నామమాత్రం అని చెప్పేందుకు వుపనిషత్కర్తలు, సత్యద్రష్టలు వాస్తవికాలను, ప్రమాణగోచరాలను వుదాహరించి సరిపుచ్చారు. అద్వైతాన్ని అదినరకెన్నడూ లేనిభ్రాంతి అనుభవాల వుదాహరణతో వివరించవలసిన పనేమిటి? భ్రాంతివుదాహరణలు బౌద్ధులవి. ఈ చేప్పుకూ, చొప్పింపుకూ ప్రాధాన్యం లేదనడానికి వీలులేదు. బాదరాయణుణ్ణి శాండిల్య భక్తి సూత్రాలు (30 వది) అభేదవాదిగానే పేర్కొన్నాయి; కావచ్చును. కాని ఆయన సైతం వికార జాతాన్ని నామమాత్రమని అన్నప్పటికీ జలం-తరంగాలు, నురుగు; భూమీ, కాష్ఠలోష్ఠాలు అనే వాస్తవిక దృష్టాంతాలే

యిస్తూవచ్చాడు. ఈ పూర్వస్థితిని లెక్కలోకి తీసుకునిచూస్తే నూతనరాశి వుదాహరణలను ప్రవేశపెట్టడానికి వాకానాక విశిష్టదృక్పథం కారణమని గ్రహించకపోతే చారిత్రకదృష్టి లోపించడమవుతుంది. ఉపనిషద్ద్రష్టలకన్నా, బాదరాయణుల కన్నా శంకరుడుజగత్తును న్యూనపరచాడన్నది స్పష్టం.

మాయయొక్కా, జగత్తుయొక్కా అనిర్వచనీయతను పదేపదే నొక్కి చెప్పినంతగా బ్రహ్మయొక్క అనిర్వచనీయతను ఉద్ఘాటించడం మానివేశాడు శంకరుడు. సచ్చిదానందమనే దాన్ని పరబ్రహ్మముయొక్క నిర్వచనంగా దాదాపుచేసి వేశాడు. ఇది ఉపనిషత్తుల స్థితికి తల్లక్రిందులుగా తయారయింది. గౌడపాదశంకరులు తెచ్చిన యీ మార్పుకూడా జగత్సత్య త్వాన్ని క్రిందికి దింపడానికే తార్కాణమవుతుంది.

భ్రాంతి, స్వప్నం, జాగరితం

"కలలోని దృశ్యాలకన్నా మెలకువలో కానవచ్చే 'దృశ్యాలు' అధిక సత్యాలు. భ్రాంతి దృశ్యంకన్నా మెలకువ దృశ్యం ఇతోధిక సత్యమే. ఈ మూడుస్థాయిలకీ తారతమ్యం వుంది. ఇవన్నీ 'వ్యవహారసత్యాలేకానచ్చు' అన్నాడు శంకరుడు. "ఈ విషయాన్ని గమనికలోకి తీసుకోనందున శంకరుని కన్యాయం జరిగింది." అంటారు నేటి అద్వైతులు. ఇదేవారి వాదన అయితే శూన్యవాదంకూడా యిలా వాదించకపోలేదు. విజ్ఞానవాదానికీ ఈ సామర్థ్య ముండకపోలేదు.

నాగార్జునుడూ 'అసత్తు'ను తక్కువ స్థాయిలనుండి వేరు పరిచే మాట్లాడాడు. కుందేటి కొమ్మునంటి యీ అసత్యాలు

'అవిద్యమానాలు' అన్నాడు. దీనికన్నా ప్రపంచం పై అంచె లోనిదే అన్నాడు. ప్రపంచం విద్య మానం. ప్రపంచాన్ని అద్వైతం వ్యవహారసత్యమంటే, మారుపేరులో యీాయన 'సంవృతి' సత్యమన్నాడు. సంవృతి, ఆవృతి, ఆవరణం–ఆవరించే సత్యం. పరమసత్యాన్ని (Absolute) కప్పే 'అవిద్య', అజ్ఞానానికి సంబంధించినది అని తాత్పర్యం. దానికే 'లోకసత్యం' అని మరొక పేరిచ్చాడు. మళ్ళీ యీసంవృతిలో రెండువిభాగాలున్నాయన్నాడు. అందులో వొకటి 'తథ్యసంవృతి'–రెండోది 'మిథ్యాసంవృతి'. భ్రాంతి, అనుభవం, స్వప్నం, ఇంద్రజాలం వగైరా అనుభవాలు మిథ్యాసంవృతి సత్యాలలో జమ అవుతాయి. ఇవి మన వ్యవహారానుభవంలోనే సత్యాలు గావని తెలుస్తాయి. అందుకే అవి మిథ్యాసంవృతులు. దీనికే పర్యాయ పదం 'అలోక సంవృతి'. ఇక మిగిలిందల్లా జాగ్రదవస్థలో కాన వచ్చే వ్యవహార జగత్తు. అదే 'తథ్య సంవృతి'. ఈ విధంగా శూన్యవాదమూ యీ మాత్రం విచక్షణను ప్రదర్శించేవుంది. ఈ విచక్షణ శంకరుల రొక్కరి సొత్తు గాదు.

శంకరుడు భ్రాంతిస్వప్నాలను ప్రాతిభాసికసత్యాలని నామకరణం చేశాడు. వానిపైమెట్టు మెలకువలోని ప్రపంచం. దానిని వ్యవహారసత్య మన్నాడు. దీనిసత్యాంశ అధికం. విజ్ఞాన వాదంకూడా పరతంత్రసత్యం, పరికల్పితసత్యం అని వ్యవహారానుభవాన్ని విభాగించి వుంచింది. స్వప్నంలోవలె బాహ్యాసత్యం కూడా బుద్ధికల్పితం అన్నంతవరకూ సమానం; కాని ఆరెండింటిలోనూ మళ్ళీ తారతమ్యం వుందనే వారన్నారు. ఈ మూడు శాఖలూ కల, మెలకువ, భ్రమలకు తారతమ్య మెంచడంలో

తుల్యస్థితిలోనే వున్నాయి. కాని ఇందులో శంకరుణ్ణి బాహ్యార్థవాది అని అనుకుందాం; విజ్ఞానవాది బాహ్యార్థాలు సత్యంగావు, అంతస్సే సత్యంఅంటాడు; ఇక శూన్యవాది బహిరంతరాలు రెండూ శూన్యమే, వ్యవహారాలే అన్నాడు. దీనినిబట్టి వాస్తవికత,అవాస్తవికతలను నిర్ణయించడం కల, మెలకువ, భ్రాంతుల తరతమస్థాయిల గుర్తింపువల్ల కాదని గ్రహించాలి. అదొక కొలతబద్ద కారాదు.

భారత తత్త్వప్రపంచంలో ఏవాదంకూడా జగత్తును కుందేటికొమ్మంత మహాసత్యమని చెప్పేంత పుణ్యం కట్టుకోలేదు. అందుచేత యిక్కడ అద్వైతంయొక్క ప్రత్యేకత ఏమీ లేదు. అదేమాదిరిగా భ్రాంతిస్వప్నాలనుండి జాగరితానికి తేడా వుందని చెప్పి, జాగరితానికొక సత్యాంశ ఎక్కువ వుందని చూపడంలోనో, వొకమిథ్యాంశను తక్కువ చూపడంలోనో వెనకడుగు వేసిన తత్త్వశాఖకూడా మచ్చుకు దొరకదు. ఇటువంటి పరిస్థితులలో కల, మెలకువలకు, అసత్తు – మిథ్యలకు, మిథ్యల్లో వుపతరగతులకు విభేదాల నెంచి జగత్సత్యానికి శంకరు డన్యాయం ఏమీ చేయలేదని చెప్పబోవడం సమంజసం గాదు. అలా చేయడమంటే మనిషితో తలపడడానికి మారుగా నీడతో పోట్లాడి గెల్చానని తృప్తిపడే చర్యే అవుతుందిగాని అన్యం కాదు.

కలా మెలకువలకు గౌడపాదుడు చూడని వ్యత్యాసం శంకరుడు చూశాడు. గౌడపాదుడు బాహ్యార్థాలు వ్యక్తియొక్క బుద్ధిచేత కల్పించబడతా యంటే, కారికాభాష్యంలో ఆభాసం

తనది కానక్లే ' ఆచార్యుడు విజ్ఞానవాదీయవాంశాలతో పరీక్ష విస్తారు అని వ్రాసి అందులో తనఅంగీకారాన్ని ధ్వనిమాత్రంగా చూపాడు. ' ఇలా గన్నది శ్రీరాధాక్రిష్ణన్. ఇది సరి కాదని భావించవలసివుంది.

కారిక నాల్గో ప్రకరణంలో 26, 27 శ్లోకాలకు విజ్ఞాన వాదసంపర్కం వుంది. అంటే అవి బాహ్యార్థాల అస్తిత్వాన్ని తిరస్కరిస్తాయి. అవన్నీ అయిపోయాక పుస్తకం చివరలో 87 వ శ్లోకంలో కలా మెలకువల వ్యత్యాసం స్పష్టీకరించాడు. వస్తువులుంటూ వానితో జ్ఞానసంపర్కం పొందినట్లుండేది మెలకువ, వస్తువులు లేకుండా వాటితో జ్ఞానసంపర్కం పొందుతున్నట్లు వుండేది కల అని అన్నాడు. (సవస్తు సోపలంభం ... అవస్తు సోపలంభం ...) IV, 87). మెలకువలో విచక్షణ కోల్పోయి తమస్వభావ మిదని నిర్వచించడానికి వీల్లేని భ్రాంతి దృశ్యాలను చూస్తున్నట్లే, కలలోగూడా కలలోతప్ప యితరత్రా అస్తిత్వం కలిగివుండని వస్తువుల్ని చూస్తాడు అని 4-41 లో అన్నాడు. భ్రాంతినీ, కలనీ ఏకరాశిగా చూపాడు; భ్రాంతి జగత్తులోని ప్రమాదావస్థ అన్నాడు. అలా ఆ రెండింటినీ విడదీశాడు. కలా మెలకువల సారూప్యాన్ని చెప్పే సమయంలోకూడా (2-14 లోకూడా) ఆరెండింటికీగల వ్యత్యాసాన్ని ఆయన గుర్తించక పోలేదు.

ఇంతే గాదు. ' బాహ్యజగత్తు పరమార్థస్థితినుండి మిథ్యలేమన్నని చెప్పి అంతటితో విరమించకుండా వుపలబ్ధజ్ఞానానికి బాహ్యమైన కారణం ఉండడం తార్కికంగా అవసరం; అయితే

పరమార్థస్థితినుండి చూస్తే అదొక కారణం కాజాలదు. ' అని కూడా అన్నాడు.

ప్రజ్ఞప్తేః సనిమిత్తత్వ మిష్యతే యుక్తిదర్శనాత్
నిమిత్త స్యానిమిత్తత్వమ్ ఇష్యతే భూతదర్శనాత్
(IV - 25)

శంకరు డింతకన్నా అధనంగా చెప్పింది లేదు: అనంత మైన బాహ్యావస్తుజాతంతో (సంఘాతంతో) పాటుగా జీవుడు కూడా పరమాత్మలో మాయాకల్పితవిషయమేగాని, బాహ్యా వస్తువులు జీవాత్మయొక్క అవిద్యచే కల్పింపబడ్డ విషయాలు గావని (II - 16' 16; III - 10) అసందిగ్ధంగా చెప్పేశాడు: విజ్ఞానవాదంనుండి భిన్నంగా ఆలోచించాడని చెప్పడాని కివే ప్రబలతార్కాణాలు. కాగా బాహ్యార్థాలు పరమసత్యా లంటే మాత్రం కాదు; అవి వ్యవహారసత్యాలు అని చెప్పాడు. [నాలుగో ప్రకరణం యిరవైనాలుగో శ్లోకానికి ఇరవైఅయిు దోది సమాధానం అనుకోవచ్చుననుకుంటాను.

అదే ప్రకరణంలో 26, 27 శ్లోకాలలోవిజ్ఞానవాదివాదన యిచ్చాడు. దాన్ని ఆమోదిస్తూనే, అదేసరళి తర్కంతో దాన్నే కూలుస్తాడు. పరాయివానికళ్ళను ఆపరాయివాని వేళ్ళ తోనే పొడిచినట్లు చమత్కారంగా ఆపని చేశాడు. ఆసంద ర్భంలో శంకరులు విజ్ఞానవాదతర్కంతో ఏకీభవిస్తా రనడంలో అభిప్రాయభేదాలను పసికట్టగలమా? గౌడపాదుని బాహ్యార్థ వాదదృష్టిని పైనే చూశాం. అంతే గాక శంకరునిలో విజ్ఞాన వాదచ్ఛాయ లేకుండా వుంటేగదా యీపొరపుల్ని సృష్టిం

చాలి. మొత్తం ఒకఉపనిషత్తుభాష్యంమీద విజ్ఞానవాదపు నీడ వ్రాలింది. కారికాభాష్యం అనర్గళం, సహజం అనిపిస్తుంది. చూసి రమ్మంటే కాల్చివచ్చేంత చొరవతో అది నడిచింది. సూత్రభాష్యం దానితో పోల్చితే కృతకరంగాను, కుంటినడకతోను వుంటుంది. ఇటువంటిసందర్భంలో అభిప్రాయభేదాలు కూపీ తీయడం కూడనిపని. శంకరునిలో వాస్తవికతను చూపడానికని గౌడపాదుడికి అన్యాయం జరుగరాదు. ఒకరికోసం మరొకరిని బలి కానివ్వరాదు. ఈములుపుదారులు మాని రాజమార్గంలో నడవాలి. తల్లివేళ్ళతో పెనగులాడక పిల్లవేళ్ళతో పెనగితే కార్యంతీరదు. సత్యత్వంయొక్క స్థాయీవిభాగమే అస్సలు సమస్యగా గ్రహించాలి.

జీవన్ముక్తి - జగత్సత్యం

జ్ఞానయోగానికి అద్వైతశాఖలో ప్రత్యేకస్థానం వుంది. తదితరవేదాంతశాఖలేవీ ఈవాదాన్ని ఆమోదించవు. వేదాంత శాఖలకు వెలుపల సాంఖ్యవాదమే దీన్ని ఆమోదించింది. నిజానికి ప్రారంభం దానిదే ననాలి. జ్ఞానయోగంయొక్క తార్కికపర్యవసానం జీవన్ముక్తిభావం. కర్మలకన్నా జ్ఞానమధిక మైంది. కర్మలన్నవి దేహమున్నంతవరకూ మనల్ని విడనాడవు. ఇష్టం వున్నా లేకున్నా ప్రకృతిధర్మమైన ప్రవృత్తిని తప్పించుకోలేము. కర్మరాహిత్యం సజీవునికి సాధ్యం గాదు. జ్ఞానంసజీవునికే సాధ్యం. జ్ఞానోదయం జన్మలోనే కలగాలి. జ్ఞానంవల్ల కర్మలు నశిస్తాయన్నా, కర్మలు స్పృశించవన్నా చాలు, జీవన్ముక్తి కలిగి నట్లే. కర్మలు కర్మల్ని నశింపజేయలేవు అని చెప్పి, జ్ఞానమే

అందుకు సామర్థ్యం కలది అనుకుంటే సరిపోతుంది. జ్ఞానం కలిగీ కలగడంతోటే ముక్తి కలుగుతుందని అనడంవల్ల దీన్ని 'సద్యో ముక్తి' అనికూడా అంటారు. ఇతర వేదాంతశాఖలు 'క్రమ ముక్తి'ని విశ్వసిస్తాయి.

సజీవముక్తినొందిన అద్వైతి జగత్తులో దేహయాత్ర సాగిస్తాడు. ప్రపంచాన్ని అతను లెక్కలోకే దీసుకుంటాడు గాని విడిచిపుచ్చడు. ప్రపంచాన్ని మిథ్యఅని తెలుసుకున్నందునే ముక్తుడవుతాడు. ముక్తుడై జగత్తుతో వ్యవహరిస్తాడు. అందు చేతకూడా జగత్తు శూన్యం కాదు; కుందేటికొమ్మంత అసత్యం కాదు అంటున్నారు. దానికీ కొంతసత్తా వుందంటున్నారు. అద్వైతంలో వాస్తవికతను చెప్పేందుకుగాను జీవన్ముక్తిని లోకయాత్రకూడా వ్యాకదాఖలా అయిపోయింది. రాధాక్రిష్ణన్ గారినుండికూడా యీవాదనాంశం వస్తూనే వుంది.

జీవన్ముక్తునికి 'విదేహముక్తి' వుంటుంది. అది చావు పిమ్మట లభిస్తుంది. జ్ఞానోదయంతోనే విదేహముక్తి లభించదు. కొంత వ్యవధి కావాలి. ప్రతికర్మకు ఫలితం వుంటుంది. గతజన్మ లోని కర్మలు ఫలీకరణం చెందుతుంటాయి. అందుచే మన అనుభంలో అదృష్టం వుంది. ఫలీకరణం ప్రారంభమైనవాటిని ప్రారబ్ధకర్మ లంటారు. ఫలీకరణానికి రానివాటిని సంచితకర్మ లంటారు; జ్ఞానఖడ్గం సంచితకర్మల్ని నరుకుతుంది. ప్రారబ్ధ కర్మల్ని నరకడానికి దాని పదును చాల దంటారు. ప్రారబ్ధం పూర్తయ్యేవరకూ నిట్టూరుస్తూ అనుభవించాల్సిందే నంటారు.

దీనిని కొన్ని దృష్టాంతాలతో నిరూపిస్తారు. కమ్మరి వాని సారె తిరగడంవల్లనే కుండ తయారవుతుంది; కాని కుండ

తయారుకాగానే సారె తిరగడం టక్కున ఆగిపోదు. దేహయాత్రవల్లే జ్ఞానం ఏర్పడింది. జ్ఞానోదయం కాగానే పైమాదిరిగా దేహయాత్ర కట్టుబడ నవసరంలేదు. కళ్ళజబ్బు కలవాడికి చంద్రుడు రెండు బింబాలుగా కనిపిస్తాడు. ఆరోగి ఇతరులవల్ల చంద్రుడొక్కడే, నీకు రోగంవల్ల యిద్దరుగా కనిపిస్తున్నారని తెల్సుకోవచ్చు. అందుచే రెండుగా చూస్తున్నందుకు చలించడం మానేస్తాడు. కాని రోగం వున్నంతసేపూ రెండు బింబాలు కల్పించడం మానేయవు. (ఛాందోగ్యం, VI 12. 3; వే. సూ. భా. IV 1. 15, 19.) నేత్రరోగి చంద్రు డొక్కడేయని మనసులో తెలిసినా, ఇద్దర్నూ కన్పించినట్లే, జీవన్ముక్తుడికి ద్వైతానుభవం వుంటూనే వుంటుంది. అందుచేత జగత్తు హోదాకు భంగం కలగనీయలేదు అంటారు.

సాంఖ్యయోగ శాఖలూ యిలాగే జీవన్ముక్తునిగూర్చి భావిస్తాయి. కాని వారు ఆత్మతోపాటు ప్రకృతిని సమాన సత్యం అన్నారు. భౌతిక జగత్తును కించపరచని వాదాలైన వాటిస్థితి యిలానేవుంది. బాహ్యజగత్తు సత్యమనే హీనయాన బౌద్ధంకూడా 'అర్హత' సిద్ధాంతంద్వారా జీవన్ముక్తి నంగీకరించింది. జగత్తు శూన్యంఅనే నాగార్జునుడు బోధిసత్వ సిద్ధాంత రూపంలో జీవన్ముక్తి నంగీకరించి, అతనికి ప్రపంచానుభవాన్ని చెప్పింది. అసలు బాహ్యార్థాలకు సత్యంలేదు. అవి బుద్ధికల్పితాలనే విజ్ఞానవాదంకూడా బోధిసత్వుణ్ణి ఆమోదించింది. ఇక అద్వైతంలోనే జగత్తుయొక్క సత్యత్వాన్ని ప్రశ్నించిన మండన మిశ్రుడు, దృష్టి సృష్టివాదం, యోగవాసిష్ఠంకూడా జీవన్ముక్తునికి ద్వైతానుభవాన్ని, ప్రారబ్ధ కర్మానుభవాన్ని

చెప్పేవున్నాయిగాని వ్యవహారవర్తనం లేదనలేదు. ఈహాంశంలో వాస్తవికవాదాలు, అవాస్తవికవాదాలు అన్నీ ఏకీభవిస్తున్నాయి.

ఈపరిస్థితిని గుర్తిస్తే ఏమనుకోవాలి? ప్రపంచంయొక్క సత్యత్వం లోతును, అసత్యంయొక్క స్థాయిల్ని తెల్సుకోడానికి జీవన్ముక్తివాదం కొలబద్ద కాదు. గీటురాయి కాదు. ఇరవయ్యో శతాబ్దంలో శంకరునికి వాస్తవికతా దృక్పథం అనే ఉడుపుల్ని తొడిగి ఆకర్షణీయంగా నిలబెట్టే యత్నంలోని ఆదుర్దా, వుద్వేగాలవల్ల విచక్షణను; తరతమబుద్ధిని వెనకబెట్టడం మంచిదిగాదు.

జీవన్ముక్తుడు పుణ్యాపాపాల అనుభవానికి అతీతుడు, జ్ఞానికి పాపపంకం అంటుకోదు.(4–1–12).ఆయన స్వేచ్ఛాపరుడు. ఇది సంఘానికి హానిచేసే సిద్ధాంతం. అందుకు అద్వైత ప్రవక్త యాజ్ఞవల్క్యే నిదర్శనం. ఆయనొక జీవన్ముక్తుడు. శాకల్యుడిపైన వాదనలో కోపందెచ్చుకొని శాపదగ్ధుణ్ణి చేశాడు. నిజంగా చాటునున్న విషయం ఖూనీ పురమాయింపేగాని మరేమీగాదు. గార్గిని స్త్రీ అనే విచక్షణను విడనాడితల తెగిపడుతుందని భయపెట్టాడు. జీవన్ముక్తుడు జ్ఞాని, వివేకంతోనే వర్తిస్తాడుగాని విచ్చలవిడికాలేడని చెప్పితే సరిపోదు. పాపంనుండి రక్షణయిన్వడనే పొరపాటు. విద్యారణ్యుని జీవన్ముక్తి వివేకం యాజ్ఞవల్క్యనీ, తదితరుల్నీ సమర్థించింది. ఇదే నైతిక నిరాఘధ్యత.

TRIPURANENI [illegible]

అచ్చులో

1. [illegible] (నాటిక) — గొల్లపూడి మారుతీరావు
2. [illegible]దమువ్వ
3. [illegible]గవద్గీత — [illegible]
4. [illegible]ంబూకవధ
5. [illegible]ని
6. [illegible]